

ابوالوليد ابن رشد

تلخيص كتاب النفس

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٤/٢٧٦٩

ISBN 977- 01- 6594 - 3

القاهرة
١٩٩٤



أبو الوليد ابن رشد

تلخيص كتاب النفس

تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري

مراجعة: د. محسن مهدي

تصدير: أ. د. إبراهيم مذكور

المحتويات

الصفحة

	شكر وتقدير
	تصدير بقلم الاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور
	المقدمة
	الرموز
	نص التلخيص
١	المقالة الأولى
٤٧	المقالة الثانية
٦١	القول فى القوة الغاذية
٦٧	القول فى الحس العام
٧٣	القول فى البصر
٧٨	القول فى السمع
٨٥	القول فى حاسة الشم
٨٨	القول فى الذوق
٩١	القول فى اللمس
١٠١	المقالة الثالثة
١٠٦	القول فى الحاسة المشتركة
١١٦	القول فى التخيل
١٢١	القول فى القوة الناطقة
١٣٨	القول فى القوة النزوعية
١٤٧	فصل
١٥٥	الملاحظات
١٨٥	فهرست الاعلام
١٨٨	فهرست المصطلحات
٢٥٠	المراجع العربية
٥	الجزء الإنجليزى

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

إنَّ هذا العمل هو ثمرة تعاون
وكرم أشخاص عديدين ذُكرت
أسمائهم في الجزء الانكليزيّ من
الكتاب. وأود هنا أن أخص بمزيد
من الثناء والتقدير: الأستاذ محسن
مهدى من جامعة هارفرد على ما قام
به من إشراف دقيق إبّان إعداد هذا
التحقيق، ومجمع اللغة العربية على
معاونته السخية تحت الإدارة
المقتدرة لرئيسه الدكتور إبراهيم
مدكور الذى ألهمنى صبره وقبوله
لهذا العمل المثابرة على إنهاء المهمة.

تصدير

يسعدنى حقاً أن أقف على هذا التحقيق الدقيق الذى اضطلع به الزميل الكريم، ومن حسن حظه وحظنا أنه يجيد العبرية كما يجيد العربية، والعبرية ولاشك باب من أبواب فكر ابن رشد فى القرون الوسطى، وعن طريقها عرفتة اللغة اللاتينية ثم ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغات الأوروبية الحديثة.

وصلتني بإحياء مؤلفات ابن رشد قديمة، ولكنى أحس دائماً بأننا فى حاجة إلى معونة من باحثين يجيدون العبرية إجادتهم للعربية، وبعض اللغات الأجنبية ومن حسن الحظ أن يتيح لنا هذا التحقيق فرصة مع مختص أرجو ألا تقف جهوده عند كتاب تلخيص « كتاب النفس » ولاسيما وقد حقق هذا التلخيص على أصوله الحقيقية، وتدارك ماوقع فيه باحثون من قبل الذين عدوا « جامعا » من جوامع ابن رشد تلخيصا. وأملى كبير فى أن نستعين بالزميل الكريم كلما استوقفنا الترجمات العبرية لكتب الفيلسوف الأندلسى .

ولا شك فى أن الباحثين والدارسين سيرحبون جميعا بربط ابن رشد فى الترجمة العبرية بابن رشد فى الأصل العربى، وفى أنهم يحييون معنى الزميل المحقق ويرجون له متابعة السير فى إحياء جانب لم يعالج حتى الآن العلاج الكافى ، وله منى أصدق الشكر وخالص التحية.

د . إبراهيم مذكور

مقدمة

تلخيص كتاب النفس هو أحد ثلاثة شروح كتبها القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) لهذا الكتاب الأرسطي. ونناقش في المقدمة الإنحليزية لهذا النص تاريخ هذا التلخيص وأثره وعلاقته بتفسير كتاب النفس والكتب الأخرى. الطبعة المُقدّمة هنا مبنية على أساس عدد من المخطوطات هي المخطوطان العربيان الباقيان للتلخيص والترجمتان العبريتان له والمخطوطان العربيان اللذان كُتبا بحروف عبرية، هما مخطوط باريس «عبري» ١٠٠٩ (٣١٧ سابقا)، ومودينا ٤١ (١٣ سابقا)، ورمز لهما بـ "ف" و "و" و "ر" وكتاب النفس في مخطوط باريس هو الثالث من مجموعة تضم أربعة تلاخيص، ويقع فيما بين الورقات ١٠٢ ب و ١٥٥ أ. أول ما في هذه المجموعة هو تلخيص كتاب الكون والفساد الذي توجد في آخره حاشية بتاريخ ٥ جمادى الثاني ٥٦٧ (٢٤ فبراير ١١٧٢ م). وهذا التاريخ يقع ضمن فترة كتابة تلاخيص ابن رشد، مع أن تلخيص كتاب النفس قد يكون كتب بعد ذلك بعشر سنوات أو أكثر. ومخطوط باريس هذا مكتوب على ورق «برشمان»، بخط حَبْرِي جميل، في عمودين، وهناك ٢٦ سطرا في كل صفحة، بمتوسط ٦ كلمات في كل سطر. والتصحيحات الهامشية في المخطوط ضئيلة نسبيا، ولا توجد تعليقات على النص وللأسف الجملة الأخيرة تقف - لسبب من الأسباب - في منتصف تاريخ التأليف. (١)

أما مخطوط تلخيص كتاب النفس في مودينا ٤١ (١٣ سابقا) فهو ثلثي ثلاثة شروح لابن رشد، ويقع في الورقات ٢٦ ب - ٦٢ ب في مجموعة فيها ٨٠ ورقة. مقاييس الصفحات ٢٨ / ٣١ سم، ولكل صفحة ٢٧ سطرا في كل منها حوالي ١٨ كلمة، والمخطوط مكتوب بخط أسباني ذي أحرف متطلة، وهو من القرن الرابع عشر (٢) ويعكس مخطوط باريس فهناك في هذا المخطوط العديد من التعليقات والتنقيحات بخطوط مختلفة في حواشي النص. وبعض الصفحات مُجلّدة بغير نظام. والنظام الذي يجب اتباعه هو الورقة ٢٧، ٣٩، ٣٨، ٤١، ٤٠ والعديد من الهوامش كتب بخط صغير وسيء، ولكن لحسن الحظ أمكن حديثا التعرف على مجموعة منها على أنها أجزاء من تفسير ابن رشد لهذا الكتاب المفقود أصله العربي. (٣) وقد قام أحد قراء هذا التلخيص في العصور الوسطى بمقارنة الأقاويل المماثلة في الكتابين، وسجل قراءات التفسير في هوامش هذا المخطوط. وقد نُشرت القراءات التي أمكن قراءتها، ويمكن مقارنتها بنصنا هذا. (٤)

والقراءات المصححة في هوامش كل ورقة من مخطوط مودينا ذات أهمية كبيرة لنص التلخيص نفسه، وهي مكتوبة بخط النص نفسه، أو بخط يشبهه. هذه القراءات التي رمز لها بـ *، تستند غالبا لقراءات الترجمتين العبريتين، وتكون

فى بعض الأحوال قراءات أفضل من تلك الموجودة فى ف و ر. مع ذلك نجد أن ف ليس دائما متضاريا مع ر*. ومعظم التعليقات فى ر* هى فى الحقيقة تصحيحات لأخطاء فى نسخة ر. ويبدو أنه كانت هناك نسخة من التلخيص لدى ناسخ ر* أخذ منها القراءات المختلفة وهذا هو سبب اتفاقه مع الترجمتين العبريتين وفى بعض الأحيان يتبع التقليد العبرى ر بدلا من ر، مما يشير إلى وجود نسختين على الأقل من ر، تداولتهما الجالية اليهودية.

وقد وضعت الترجمتان العبريتان لهذا الكتاب فى منتصف القرن الثالث عشر، أى بعد حوالى نصف قرن من وفاة ابن رشد. ولعل شم توب بن اسحاق الطرطوزى، المشهور كطبيب وكمترجم للكتب الطبية. (٥) هو أول من ترجم هذا التلخيص، وبهذا يكون موسى ابن تيبون، أحد أعضاء «العائلة الأولى» من المترجمين اليهود، هو المترجم الآخر. (٦) حُفظت كل من الترجمتين العبريتين فى العديد من النسخ، ولقد رجعنا لخمس مخطوطات لكل ترجمة. وقد أعيدت ترجمة الكلمات العبرية ذات التهجئة المختلفة، وذات الصلة الوثيقة بالموضوع، إلى العربية تسهيلات للقارئ. وقد ذكرت فى هذه الحاشية فقط الكلمات العبرية التى تعين على تقويم النص العربى الأسمى، بحيث يمكن الاستدلال على النص العربى الأسمى بدون أى شك. لم نعهد من بين الفروق بين المخطوطات العبرية إلا بما يفيد هذه الطبعة. أما الكلمات العبرية المرادفة للأسماء المهمة فتوجد فى معجم فى آخر هذا الكتاب.

ويعكس النظام الانتقائى للحاشية الثانية، تسجيل الحاشية الأولى كل معالم المخطوطين العبريين، ما عدا غرابة ترقيميتهما، وإبرازهما لبعض الكلمات بكتابتها بخط أكبر. وأهم ما يثير الانتباه أن هذين المخطوطين مكتوبان بحروف عبرية، مما يدل على أنهما كُتبا لقراء يهود ولم يدخل النساخ الذين نقلوا المخطوطات إلى ما يعرف بالعربية اليهودية أى تغييرات أخرى من شأنها المساس بالطابع الإسلامى للنص. وحيث إن العربية اليهودية مكتوبة بحروف عبرية، فلا توجد فيها الهمزة. وكما فعل أقرانهم فى العصور الوسطى، لم يهتم نساخ مخطوطينا بوضع النقاط على الحروف الصحيحة أو التاء المربوطة، كما أنهم لم يتفقوا فى استعمالهم للنقط والفواصل فى النص

وقد صُحِّحت مثل هذه الأمور فى النص المُقدم هنا، حيث أُرْجعت الحروف العبرية فى النص إلى العربية، مع استعمال تهجئة ونقاط وفواصل اللغة الفصحى أما بالنسبة للهمزة فقد احتُفِظَ بالهجاء الأسمى - مع كتابتها بحروف عربية - فى القراءات المختلفة للنص، وفى الاقتباسات التى تسبق القراءات المختلفة. وقد أُسْتُعْمِلَ هجاء العربية الفصحى فى الحاشية الثانية، حيث إنها مترجمة من اللغة العبرية.

الاختيار بين القراءات للنص مبنى، بصفة رئيسية، على سياق الكلام وعلى قوة الأدلة العربية، قد تم تأسيس معظم النص على قراءة كل من ر أو ر* و ف ولم يكتفى بالمخطوطين الأولين.

من الممكن، بطبيعة الحال، أن يكون ابن رشد نفسه قد قام بتصحيح التلخيص فى المخطوط ر*، لكن من المبالغة اعتبار أن تلك التغييرات تمثل نسخ مختلفة من العمل، حيث إنها لا تحتوى على تعديلات جوهرية فى الموضوع. وهكذا فمن الممكن أيضا أن تكون الانحرافات عن ف و ر الملاحظة فى ر*، وفى المخطوطات العبرية، هى من جراء حماسة

النساخ أو إهمالهم. والفارق الوحيد هو نص موجود في المخطوطات العبرية لا يمت بصلة للمخطوطتين العربيتين الموجودتين لدينا. فبالإتفاق مع صفحة ١٣٤ سطور ٨ - ١٦ في نصنا، تتفق المخطوطات العربية لكلا الترجمتين في تقديم شرح أطول (ولكن ليس أكثر قيمة) لكتاب النفس ٤٣١ ١٧١ - ٤٣١ ب ٢. ويبدو أن ابن رشد قد نقح هنا مقالته الأصلية فعلا، لكننا لا نعرف على وجه الدقة النسخة المنقحة. ومن الممكن القول إن النسخة العربية هي النص اللاحق، إذا احتكنا للأسلوب والمنطق، ويؤيد هذا الرأي غياب أى تعليق هام في هوامش المخطوطتين. ومع ذلك فإن جمع المخطوطات العبرية يجعلنا أقل تأكدا من ذلك. إذن، على أساس الأدلة الموجودة حاليا، يمكننا القول إنه قد تُدوِلت بعض نسخ التلخيص في العصور الوسطى، خاصة بين اليهود، وربما تكون هذه النسخ هي التي بدأ ابن رشد نفسه في تنقيحها. والنسخة المقدمة هنا تمثل في اعتقادنا آخر وأحسن نسخة لهذا التلخيص.

لقد سبق ذكر بعض المصادر الأخرى التي استعنا بها في إعداد هذا النص، في مقدمتها تفسير ابن رشد لهذا الكتاب وشرح ثمسطيوس لكتاب النفس. (٧) ويلاحظ أن الشرح يماثل أسلوب ابن رشد في التلخيص من حيث الاقتباس وإعادة سبك نص أرسطو في النفس، وقد ذكرت أوجه الشبه بين الترجمة العربية لشرح ثمسطيوس وتلخيص ابن رشد في الملاحظات، وفعلت نفس الشيء فيما يتعلق بأوجه الشبه اللغوي بين النسخة اللاتينية للتفسير وهذا التلخيص. أما المصطلحات اللاتينية في المعجم في آخر الكتاب فمبنية على القراءات المماثلة الموجودة في هذين النصين. والملاحظات تتضمن أيضا ذكر القراءات المماثلة لترجمة اسحاق بن حنين لكتاب النفس التي احتفظ بها ابن سينا عند سرده للنص، وهي مفقودة فيما عدا ذلك، وتتضمن كذلك القراءات العربية المختلفة للنص اليوناني التي أمدتنا بها ترجمة مجهولة الصاحب، والتي نعرف أن ابن رشد قد استعان بها. (٨)

١. انظر H. Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale, (ed. H. Zotenberg, Paris, 1866), صفحة ١٨٢.

٢. انظر C. Bernheimer, *Catalogo dei Manoscritti Orientali della biblioteca Estense* (Roma 1960) صفحة ٥٥.

٣. انظر "إكتشاف النص العربي لأهم أجزاء السرح الكبير لكتاب النفس تأليف أبي الوليد بن رشد" لعبد القادر بن شهيد، الهناء الثقافية ٣٥ (١٩٨٥)، ١٤-٤٨.

٤. تظهر مثل هذه المقاربه أوجه التماثل، بل البطاني، بن اللغة العربيه في التلخيص. هذه الملاحظة واضحة أيضا من مقاربه اللغة اللاتينية في التفسير باللغة العربيه في التلخيص. فارن، على سبيل المثال، الأجزاء التالية من نصا بالمفردات العربيه للتفسير التي أعدها بن شهيد وفارنها بالأجزاء المناسبة في طبعه كراوفورد اللاتينية: التلخيص ص ٢، ١٣، ١٤ = ص ٣٠، كراوفورد ص ٨، ٩: فقرة ٥، ص ١٩-٢٣. التلخيص ص ٣، ٩، ١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ٩، ٦، ١٣-١٥. التلخيص ص ٤، ٨-١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ١٠، ٧، ٢٠-٢٣. التلخيص ص ٥، ٣-٥ = ص ٣١، كراوفورد ص ١٣، ١٠، ١١-١٣. التلخيص ص ٧، ١ = ص ٣١، كراوفورد ص ١٧، ١٢، ٤٧-٤٩. التلخيص ص ٨، ١١-١٥ = ص ٣٢، كراوفورد ص ٢٣، ١٦، ٢٤-٢٩. التلخيص ص ١٢، ٣-٦ = ص ٣٣، كراوفورد ص ٣١، ٢٣، ١٢-١٩. التلخيص ص ١٢، ٧-١١ = ص ٣٤، كراوفورد ص ٣١، ٢٢، ٢٤-١٥. التلخيص ص ١٦، ١ = ص ٣١، كراوفورد ص ٣٩، ٣٠، ٢٠، ٢١. التلخيص ص ١٦، ٣-٧ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٤٠، ٣١، ١٢-١٨. التلخيص ص ١٦، ٨-١٢ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٤٢، ٣٢، ٢٢-٢٨. التلخيص ص ١١٨، ١٤-١٦ = ص ١١٩، ٨ = ص ٤٣، كراوفورد ص ٣٧٢، ١٦٠، ٢٠-٢٠.

٥. انظر M. Schwab, "Manuscripts Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue des Études Juives* 5 (1882) صفحة ٢٥٦، وانظر أيضا H. Gross, *Gallia Judaica*، صفحة ٣٧٥.

٦. لسيرة موسى ابن سين وغيره من عائلته المشهوره، انظر *Encyclopaedia Judaica* ١٥:١١٢٩، ١١٣٠. ويدعو أن موسى ابن سين ترجم هذا العمل في سنة ١٢٦١ م، وانظر Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*، صفحة ١٤٨، جاسه ٣٠٦. وكما أشار سبنسندر أيضا في *Die hebräischen Handschriften*، صفحة ١٠، ١٨٢، فابريج حمادي ١ سنة ٧٧٥ هـ (سبتمبر ١١٨١ م) لكناه ابن رشد لهذا التلخيص المذكور في مخطوط مابوج رقم ٢٨٧ لترجمه موسى ابن سين.

٧. انظر M.C. *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles De Anima*, ed. M.C. Lyons (Bruno Cassirer Publisher, Thetford, Norfolk, 1973). فورت الترجمه العربيه في الملاحظات بالأصل اليوناني، حققها ر. هينز (برلين، ١٨٩٩). انظر مفاصه م. حاتي (Gätje) لتأثير سرح نمسطيوس على ابن رشد (*Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie in Islam*, (Heidelberg, 1971)، صفحة ٦٣-٦٨.

٨. بفتيس اس رشد من هذه الترجمة الأخرى عشر مرات في التفسير، وانظر قائمة الأجزاء في مقدمة ر. جثير (Gauthier) لطبعة (Thomas Aquinas' *Sentencia Libri De Anima* (Commisio Leonina, Paris, 1984) صفحة ٢٢٠. يمكن مقارنة هذه المقتضبات اللاتينية بمصدرها الأصل، حيث أن الأصل العربي لهذه الترجمة - المنسوب خطأ لإسحاق بن حنين - قد حققه ع. بدوي في "أرسطوطاليس في النفس" (القاهرة ١٩٥٤). اللحن يستعمل هذه الترجمة الأخرى بصورة أقل مباشرة، مع ذلك يمكن أن يكون أثرها موجود في القراءات التي يقدمها اس رشد في نصا في ص ٨ س ٨ لكتاب النفس ٢٨١٤٠٣، ص ٦٦ س ٤ لكتاب النفس ٢٧٤١٦، ص ٧٨ س ٢ لكتاب النفس ٤١٩ب، ص ٩٦ س ١١ لكتاب النفس ٦١٤٢٤، ٧، وفارن طبعة بدوي في هذه الأجزاء الأرسطوطاليسية.

فصل

٧٤٠.٢ قال : والذي نلتبس معرفته من علم النفس هو أن نمرف جوهرها ونصرف الأعراض الموجودة لها ، إذ كنا نرى أن هذا هو الذي يلتبس من كل شئ تطلب معرفته . وهذه الأعراض الموجودة للنفس إذا توملت وجدت تنقسم قسمين : أحدهما يظن به أنه خاص بالنفس ليس تحتاج النفس فيه إلى البدن وهو التصور بالعقل ، والآخر يظن بها أن النفس لا يتم لها ذلك الفعل إلا بالبدن كالحس والفضب والشهوة . ه

١٠٤٠.٢ قال : ومن أصعب الأمور في الفحص عن جوهرها أن نجد طريقا وقانونا منطقيا نشق به في أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها . وذلك أنه لما كان البحث عن هذه الطريقة التي توصلنا لجوهر الأشياء بحثا مشتركا لأشياء كثيرة ، أعني لجميع الأشياء التي نريد أن نقف على جوهرها ، فخليق أن يظن ظان أن هذه السبيل في جميع الأشياء هي سبيل واحدة . وذلك أنه كما أن سبيل البرهان على خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها هي سبيل واحدة ، أعني الذي يسمى البرهان المطلق ، كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود الأشياء وماهياتها . وإن كانت هذه السبيل واحدة فقد يجب قبل أن نفحص أي سبيل هي ، هل هي برهان أو قسمة أو تركيب أو غير ذلك من الطرق التي يظن بها أنه تستنبط

٢ نطلب ف / ه بدن ر / بالعقل ره بالفعل ر / به ر / ٧ الأمور > في الأمور < ر / ٩ لجواهر ر / ١٠ جواهرها ر / ١٢ > يسمى... التي < ر / ره / ١٢ واحدة > أعني الذي يسمى البرهان المطلق كذلك الأمر في السبيل التي توصل إلى معرفة حدود < ر

٢ تطلب ت ، مطلب ش / ١٠ جواهرها ش ط ه ، ت ا ب ج د الجواهرها ش خ

بها الحدود . وإن كانت هذه السبل كثيرة حتى تكون السبل التي تعرف جواهر شيء ما غير السبل التي تعرف جواهر شيء آخر ، فمعرفة ذلك تكون اعموس واصعب . وذلك أنه يحتاج قبل الفحص عن جواهر الموجودات أن يبين أن لكل موجود طريقا تفنى بسالكها إلى معرفة جواهره ، ويعرف بعد ذلك أي طريق هي هذه الطريق في موجود موجود . وقد يظهر أن في الفحص عن هذا المعنى حيرة كبيرة ، أعني هل طريق معرفة حدود الأشياء طريق واحدة أو طرق كثيرة . وذلك أنه قد يظن أن هذه الطرق ينبغي أن تكون مختلفة إذ كانت توصل إلى أشياء مختلفة وهي مبادئ الأشياء ، وذلك أن مبادئ الأشياء التي جواهرها مختلفة هي مختلفة . فهذا هو أحد الأسباب في عوامة ما يلتصق من معرفة جواهر النفس .

قال : وهو بين أنه ينبغي أن نفحص تحت أي جنس من الأجناس هي داخلية ، أعني هل هي داخلية في جنس الجوهر أو في جنس الكم أو الكيف أو غير ذلك من الأجناس المشرة . وأيضا ينبغي أن نفحص من أمرها هل هي داخلية تحت ما هو بالقوة من هذه أو تحت ما هو بالفعل — فإن كل واحد من الأجناس يوجد بهذين النحوين أعني بالقوة وبالفعل —

٢٢٤.٢

١٠

١ يكون ف / ٢ اعموس ره اغوص ر / ٢ جواهر ر / بسالكها ره بسالبها ر /
 ٤ موجود موجود [موجود] ر / ٦ وذلك انه ره ولذلك ر / ٧-٦ [إذ...مختلفة] ر
 < > ره / ٧ وذلك [< قد يظن الطريق >] ر / جواهرها ف / ٩ نفحص ره نلخص ر

٤ في موحود موجودا ت في كل واحد من الموجودات ش / ٧ جواهرها ت ب /
 ١٠ أو في جنس الكم أو الكيف] أو في جنس الكيف أو الكم ت د أو جنس الكيف
 أو جنس الكم ت ه أو جنس الكيف أو الكم ت ح أو في جنس الكيف أو في الكم ت
 ب أو جنس الكيف أو في الكم ت ا أو في جنس الكيف أو في جنس الكم ش ح خ
 ل م اما في جنس الكيف اما في جنس الكم ش ط

أو هي أخرى أن تكون بالفعل واستكمالاً من أن تكون بالقوة . فإن إغفال الفرق بين هذين المعنيين في أمر النفس الفلظ فيه ليس بيسير .

١٤٠٢ ب ١

قال : وينبغي أن ننظر أيضاً من أمر النفس هل هي متجزئة أم غير متجزئة بل بسيطة . وإن كانت متجزئة فعلى أي وجه هي متجزئة : هل تحزأ الشيء الواحد إلى قوى مختلفة وهو واحد بالموضوع مثل تحزأ التفاحة إلى الطعم واللون والرائحة ، أو تجزئ الشيء إلى أجزاء مختلفة بالموضوع . وإن كانت مختلفة بالموضوع فهل هي مختلفة بالكم أعني في العدد أو في الكيف أعني في الصورة . وإيضاً إن كانت بإحدى هاتين الحالتين فهل نفس كل متنفس واحدة بالنوع ، أعني النفس الموجودة في الأنواع المختلفة ، أو هي مختلفة . وإن كانت مختلفة بالنوع فهل هي مختلفة بالنوع فقط وهي في الجنس واحدة ، أم هي بالسور والجنس مختلفة .

١٠

١٤٠٢ ب ٢

قال . (٢) فإن هذا الفحص من أمر النفس هو أحد ما أغفله القدماء ولذلك لم يتكلموا إلا في نفس الإنسان فقط . وهذا هو هل حد كل نفس واحد فقط في كل متنفس مثل حد الحي فإنه واحد في كل حي ، أم حد كل نفس مختلف حتى يكون اختلاف حد نفس الإنسان واختلاف حد نفس الفرس مثل اختلاف حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور . (٤)

١٥

١٤٠٢ ب ٧

قال: وينبغي ألا يذهب عنا أن المعنى الكلي الذي يوجد له الحد ، مثل الحي ، أنه إما ألا يكون شيئاً موجوداً خارج النفس وإما إن كان موجوداً فتأخر عن المعنى الجزئي المشار إليه .

٢ [أمر] ر < > ر / غير متجزئة ر / ٤ متجزئة ر / متجزئة ر / تجزأ تجزئ ف ر /
٥ تجزأ تجزئ ف ر / الطعم ر الطعم ر / ٦ [وهو واحد] بالموضوع ف ر /
٦-٧ في العدد ر بالعدد ر / ٧ نفس ر النفس ر / ١٢ نفس الإنسان
النفس الإنسان ر

- قال : وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات بل بالأجزاء أعني بالقوى على ما سمين ، ١٠٢ ب٩
 فهل ينبغي أن نبحث أولا عن النفس بأسرها أو عن أجزائها قبل البحث عن كليتها . وما
 يصعب البحث عنه بماذا تخالف هذه الأجزاء التي للنفس بعضها بعضا ومن أين ينبغي أن
 نحمل الفحص عن ذلك . هل نبتدىء أولا فنفحص عن الأجزاء ثم بعد عن أفعال تلك الأجزاء أم
 الأمر ينبغي أن يكون بالعكس . مثال ذلك هل ينبغي أن نفحص أولا عن الجزء من النفس
 الذي يسمى العقل قبل بحثنا عن فعله الذي هو التصور ، أم ينبغي أن نفحص عن التصور
 بالعقل ما هو قبل البحث عن العقل . وكذلك الحال في الإحساس مع الحاس وسائر القوى .
 وإن كان ينبغي أن نفحص عن الأفعال أولا كما يظن ذلك فهل ينبغي أن نبحث عن موضوع
 الفعل قبل الفعل أو عن الفعل قبل موضوعه . مثال ذلك هل ينبغي أن نبحث عن المحسوس
 قبل الحس وعن المعقول قبل العقل الذي هو الفعل أم الأمر بخلاف ذلك . ١٠
- قال : ويشبه ألا يكون طريقة مقدمة المعرفة بساهيات الأشياء نافعة فقط نفي ١٠٢ ب١٦
 الوقوف على الأعراض الموجودة للأشياء ومفضية إليها - مثال ذلك أن معرفة ماهية المثلث هي
 السبب في كون معرفتنا أن زواياه مساوية لقائمتين، وكذلك معرفة ما هو المستقيم والمحدب هو
 الذي أوقفنا على خواص هذه الأشياء - بل وعكس هذه الطريقة نافعة لنا أيضا ، أعني أن
 معرفة الأعراض قد نسير منها إلى معرفة ماهيات الأشياء إذا كانت الأعراض ذاتية وقريبة . ١٥

٣ [أين] فـ ان فـ / ٤ بعد < ذلك > ر / ١١ [فقط] ر < > رـ / ١٢ زوايه فـ /
 المستقيم والمحدب] رـ التقسيم المحدث ر / ١٤ [بل] ر < > رـ / ١٥ إذا رـ اذ رـ

١ بالذوات ش / ٦ عقل ش ط العقل الذي هو الفاعل ش ح العقل الفاعل ش ح ل
 الفاعل ش م

وذلك أنه إذا أمكن أن يكون عندنا في كثير من الأشياء علم ما بوجود أمراضها ، وإن لم يكن عندنا بذلك علم تام من قبل أنه ليس عندنا علم بأسبابها ، فقد يمكن أن نسير منها إلى معرفة جواهر تلك الأشياء وحدودها ، وذلك متى حصل عندنا وجود جميع أعراض الشيء الذاتية أو أكثرها فإنه حينئذ يمكننا أن نأتي من قبل الأمراض بحد تام للشيء وأن نقول فيها أجود قول . وإذا عرفت الحدود فقد عرفت جميع أعراض الشيء المحدود ، ولذلك كانت الحدود هي مبدأ البراهين المطلقة أعني براهين الوجود والأسباب ، وأما الأعراض فهي مبدأ براهين الوجود . ولما كان هذا كانت الحدود التامة هي التي يصار منها لمعرفة الأعراض التامة بسهولة ، ولذلك أي حد لم يصر منه إلى معرفة أعراض الشيء بسهولة فليس بحد وإنما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لامحصل له . (هـ)

قال : وما يشك فيه أمر انفعالات الأنفس هل كلها مشتركة للبدن والنفس ، أعني أنه هل مع وجودها للنفس من ضرورة وجودها للبدن ، أو فيها ما هو خاص بالنفس وليس من شرط وجوده للنفس وجوده للبدن . فإن هذا من أهم ما يحتاج أن يعرف من أمر النفس ، إلا أن معرفة ذلك ليست بالسهلة . وقد يظهر في أكثر أجزاء النفس أنه لا يمكن أن تفعل في شيء ولا أن تنفعل عن شيء خلوا من البدن بل معه ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة وكذلك الحواس .

٢٤٠٢

١ عندنا [علم] ره / [علم ما بوجود] ر < > ره / ٢ يكون ر / ليس عندنا [علم] ف < > ف ره / ٤ بحد ره نحو ر / ٥ الأعراض للشيء ر

٦ مبادئ ت ، ش ح ل م / ٧ مبادئ ت ، ش ح ط ل م

قال : والذي يشبه أن يكون يخصها هو التصور بالمقل ، فإن كان هذا الفعل تخيلا أو كان لا يمكن أن يكون دون تخيل فليس يمكن أن يكون هذا الفعل خلوا من البدن ، وبالجملة فإنه إن كان شيء من أفعال النفس أو انفعالاتها مما يخصها ، أي ليس يستعمل فيه آلة بدنية ، فقد يمكن أن تفارق ، وإن لم يلف لها فعل ولا انفعال يخصها فليس يمكن فيها أن تفارق ، لكن يكون الأمر فيها كالامر في كثير من الأشياء التي تنسب إليها أفعال ما بإطلاق ولكن لا يمكن أن توجد لها تلك الأفعال خلوا من المادة . مثال ذلك أنا نقول إنه قد يماس السطح المحدب من الكرة السطح المستوي المستقيم على نقطة ، إلا أن السطح لا يمكن فيه الماسة إلا من جهة ما هو في جسم ولو كان في غير جسم لم نقل فيه إنه تماس .

قال : ويشبه أن تكون انفعالات النفس أعني الجزء المنفعل من النفس ليس يمكن فيها أن تكون خلوا من البدن ، مثلا الغضب والرضاء والفزع والرحمة والشجاعة والسرور والحزن والبغض والمودة . فإن البدن ظاهر من أمره أنه ينفعل مع النفس في هذه الأحوال انفعالا بينا ، وذلك للارتباط الذي بين هذه النفس أعني النزوعية وبين البدن . وما يدل على ذلك أنه ربما حدثت أحداث توجب انفعالا كبيرا فلا تتأثر عنها النفس - مثال ذلك أنه نرى بعض الناس يعرض لهم أمور مفضية كثيرة فلا يغيضون عنها إلا غضبا يسيرا ، وكذلك تعرض لهم أمور مفرجة فلا يفرعون عنها الفزع الذي يجب لها إذا كان البدن غير متهيء لتلك

٢ [تغيرا] تخيلا / لا يمكن [أن يكون] ف < > ف / [الفعل] ر < > ر /

٥ كالامر / ر بالامر / ٧ سطح ر / ٨ [فيه] ر < > ر / نقول ر /

١١ ينفعل / ف * يفعل ف / ١٢ لارتباط ر / النزوعية / ف * النزوعة ف / ١٣ أنه

أنا ر / ١٤ إلا ر * ال ر

٢ فيه [فيها] ت ، ش

الانفعالات . وربما كان ناس أحر بضد هذا ، أعني أنه يمرض لهم من الأمور اليسيرة انفعالات كثيرة إذا كان البدن متهيناً لذلك . وذلك أنه يظهر أن الأمزجة لها في هذا الانفعال تأثير بين . ويدل على ذلك أنا نرى كثيراً ممن اختلت أمزجتهم يفزعون من غير أن يمرض لهم أمر مفزع . وإذا كانت هذه الانفعالات توجد تابعة لمراج البدن في القوة والضعف فمن البين أنها معان في هيولى وأنه يجب أن تظهر في حدود الهيولى . ومثال ذلك أن الغضب هو حركة ما لجزء ما من البدن عن جزء ما من النفس ولكان سبب كذا ، مثل أن نقول إنه حركة للدم الذي في القلب عن الجزء الشهواني الذي فيه إلى طلب الانتقام . فلذلك ما يظهر هنا أن النظر في أمر النفس إما في كلها وإما في المثار إليه منها ، أعني التي يبين من أمرها أنها في مادة ، هو من نظر صاحب العلم الطبيعي إذ كان صاحب هذا العلم هو الذي ينظر في الصور التي في المواد .

١٠

٢٩٤.٢

قال : وقد كانت حدود أصحاب العلم الطبيعي في القديم تخالف حدود الجدليين . وذلك أن حدود أصحاب العلم الطبيعي في القديم كانت مأخوذة من المواد فقط وحدود أصحاب علم الجدل مأخوذة من الصور فقط . مثال ذلك الغضب فإن صاحب العلم الطبيعي كان يحده بأنه غليان الدم الذي في القلب ، وأما صاحب علم الحدل وهو الناظر في الصورة فإنه يحده بأنه شهوة الانتقام . والحق أنه يجب أن يكون حد الرجل الطبيعي مؤلفاً من الأمرين جميعاً ، لأنه إذا كانت هذه الأشياء إنما هي معان في هيولى فإنما تقوم من شينين من الصورة والهيولى . ومثال ذلك البيت ، فإن من حده بأنه ستارة تمنع مما يخاف أن يمرض

١٥

١ ناس / ره تاجر ر / ٢ يفزعون / يذعرون ر / لهم / له ر / ٥ معان / معاني
ف ر / ١٤ الناظر / ف / ١٥ طبيعي ف / ١٦ شينين / شينين ر /

٦ تقول ت ، ش

من الفساد عن الرياح والمطر والحر والبرد فقد حده من قبل الصورة فقط وغفل أمر المادة ،
والذى حده بأنه جسم يعمل من لبن وخشب وحجارة فقد حده من قبل الهيولى وجهل أمر
الصورة ، والذى حده من قبل الأمرين جميعا فقد حده بجزئيه الذين من قبلهما كان البيت
فقد علم البيت بجميع ما به قوامه . وإذا كان علم الصورة غير علم المادة فقد يسأل سائل هل
ينسبان إلى علمين مختلفين أو إلى علم واحد . فنقول : أما ما كان من الصور يوجد مع الهيولى
فمعرفة جميعا في علم واحد . وهذه هي حال الرجل الطبيعى وهو الذى ينظر في جميع
الانفعالات التى في الهيولى التى هي غير مفارقة لها من جهة ما هي غير مفارقة لها وهي
التى تظهر في حدودها الهيولى أو الصور الهولانية . وأما ما لم يكن من الصور حاله هذه الحال
فالناظر فيها هو غير الرجل الطبيعى . وذلك أن هذه على قسمين : منها ما هي مفارقة للهيولى
بالحد ، أى ليس تظهر في حدودها الهيولى وهي في الحقيقة في هيولى ، وهذه هي التى ينظر
فيها صاحب علم التعاليم ، ومنها ما هي مفارقة للهيولى بالحد والوجود وهذه هي التى ينظر
فيها الفيلسوف أعنى الناظر فيما بمد الطبيعة . فالعلوم النظرية إذا ثلاثة أصناف : العلم
الطبيعى والتعاليم والإلهى .

قال : وقد يجب فى بحثنا ضرورة عن أمر النفس مع التقديم بمعرفة هذه الأشياء
أن نتقدم فنقتص أراء القدماء فيها فننقضي عن ما ينبغي أن نفحص عنه من أمرها مع كل
واحد ممن فحص عنها وحكم عليها بشئ من الأشياء ونستمع بأرائهم فيها . فما ألفينا من ذلك
صوابا تمسكنا به وما كان منها غير صواب عرفنا أنه غير صواب . وينبغى أن نقدم فى بحثنا

١ وغفل وجهل ر / ٢ وجهل ر ه وغفل ر / ٤ يسأل ينل ف / ٥ ال [صورا] ر > / ه
٨ أو الصور الهولانية ر > / ه / حالة ر / ١١ التعاليم ف / ١٢ [فيها] ر > / ه / ١٤ مع
التقديم ف ه مع تقديم ف / ١٥ فنقتص ر ه فننقض ر / ١٦ باراهم ر ه باراهم ر

٨ أو أى ت ، ش / ١٤ مع تقديم ت د

- عنها الأشياء التي يظن أنها موجودة بالطبع للنفس وأنها خاصة بها ونجعل مبدأ الفحص منها . فنقول: إن النفس قد يظن به أنه يخالف الغير متنفس بأمرين اثنين يخصصه، أحدهما الحركة من ذاته والآخر الإحساس . وهذان الأمران قد اعترف القدماء بالجملة أنهما خاصان بالنفس وإن كانوا انقسموا في ذلك ، فبعضهم اعتقد أن الحركة بها أخص وبعضهم اعتقد أن الحس أخص بها . والذين اعتقدوا أن الحركة أخص بها لما اعتقدوا أن الذي للنفس هو أنها تحرك غيرها واعتقدوا أن ما يحرك لا يحرك غيره إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس لا يحركها شيء من خارج ، اعتقدوا أن جوهر النفس هي طبيعة تحرك ذاتها فتتحرك غيرها . فمن أمكن من هاذلاء عنده أن يعتقد أن في الأسطقات شيئا بهذه الصفة اعتقد أن تلك الطبيعة هي النفس . وهذه هي حال ديمقراطيس ، ولذا اعتقد فيها أنها نار أو شيء حار . وذلك أنه يعتقد أن هاهنا أجزاء لا تتجزأ وأنها غير متناهية في العدد والشكل وأنها أسطقات الأمور الطبيعية كلها لاجتماع الأصول فيها التي تليق بالأسطقات ، ويزعم أن الأشكال النارية منها كرية لمكان حركتها من ذاتها ونفوذها في الأجسام التي تحركها ، فهو يعتقد لمكان هذا أن هذه الأجسام النارية الكرية الغير منقسمة هي النفس ، أعني لمكان تحريكها الجسم بحركتها من تلقائها ونفوذها فيه لمكان هذا الشكل حتى تحركه بأسره . ويستشهد على وجود الحركة الدائمة للأجسام التي بهذه الشكل ما يظهر في الهواء المضي بشمع الشمس الداخل من الكوى التي في البيوت ، وذلك أنه يظهر في هذا الهواء أجسام

٢ يخصصه] يخصصه ف / ٢ اعترف] اعترف ف / ٤ في ذلك < في ذلك > ر /

٤-٥ [وبعضهم اعتقد أن الحس أخص] ر < > ر / ٨ عنده] ر / عندهم ر / ٩ نار

أو شيء] ر / نار أو شيء ر / ١١ الطبيعية] ف الطبيعة ف / ١٤ فيه] ر / فيها ر /

١٥ بهذه] ر بهذا ر / ١٦ [في البيوت] ف < > ف .

٢ اعترف عند ت ب ج د ه اعترفوا عند ت ا اعترفوا ش

٥ صفار كرية في حركة دائمة وهو الذي يسمى الهباء ، وإذا كان الأمر هكذا في هذه الأجسام فكم بالحرى أن يكون كذلك في الأجزاء التي لا تنقسم ، وصفر هذه الأجزاء هو السبب منده في أنها لا تظهر في الهواء أعني الأجزاء التي هي النفس كما لا يظهر الهباء إلا في الشعاع الداخل في الكوى. ولهذا اعتقد أن التنفس هو الحياة وأنه إدخال هذه الأجسام وإخراجها وأنه إذا انقطع هذه الإدخال والإخراج بطلت الحياة، وأن سبب خروجها هو انضغاطها عما من خارج .

- ١٠ قال : ويشبه أن يكون ما اعتقده آل فيثاغورث في النفس قريبا من هذا الاعتقاد ، وذلك أن بعضهم قال إن النفس هي الهباء نفسه وبعضهم قال إنها الشيء المحرك للهباء . وإنما اعتقدوا ذلك في الهباء من قبل أنا نرى الهباء يتحرك دائما من ذاته وإن عُدت الريح . فهؤلاء لما كان عندهم أن النفس هي الشيء المحرك لذاته وكان يوجد عندهم من الأسطقات شيء بهذه الصفة ، اعتقدوا أن النفس هي هذا الأسطقس أو الشيء المنسوب إلى هذا الأسطقس . وأما الذين اعتقدوا أنه لا يوجد في الأسطقات ولا في الأجسام بالجملة شيء بهذه الصفة أعني شيئا يحرك ذاته دائما ، فإنهم اعتقدوا أن طبيعة النفس طبيعة خارجة عن الأسطقات أعني خارجة عن طبيعة الأجسام أعني أنها ليست بجسم ، وهذا هو مذهب افلاطون (٦) . وهؤلاء كلهم مجمعون في اعتقادهم أن الحركة ملائمة للنفس غاية الملائمة ، أعني كونها محركة لذاتها وأن سائر الأشياء تتحرك من قبلها . والذي قادم لهذا هو أنهم اعتقدوا أنه لا يحرك شيء إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس مبدأ الحركة .

١ [في حركة] ر < > ره / ٢ [أن] ر < > ره / ٢ [الهباء] ف / ٥ انضغاطها ف /
 ١١ المنسوب] ره المناسب ر / ١٥ مجمعون] ره يجتمعون ر / ١٦ قادم] فـ
 قدهم ف / ١٧ الحركة] ره النفس حركة ر

٢٥٤.٤ قال : وأنكساغورس الظاهر من أمره أيضا أنه يعتقد في النفس هذا الاعتقاد وذلك لقوله في العقل أنه الذي يحرك الكل ، والظاهر من قوله أن العقل عنده والنفس شيء واحد . وأما ديمقراطيس فاعتقاده في ذلك أوضح فإنه صرح أن النفس والعقل شيء واحد لم يختلف في ذلك قوله . قال وقد استشهد على ذلك بقول أمبروس حين سعى في بعض أشعاره ، 'من فقد حواسه إنه فقد عقله' * (٧) ، فهذا يبين من أمره أنه ليس يعتقد أن العقل قوة ما غير النفس .

٢٥٤.٤ ب١ قال : وإنما كان اعتقاد أنكساغورس في ذلك أخفى لأنه قال في موضع إن سبب الاستقامة والصواب هو العقل ، وهذا يدل من قوله على أن العقل غير النفس لاعتراؤه أن النفس يوجد منها الخطأ ؛ إلا أنه قال في موضع آخر إن العقل والنفس شيء واحد ، وقال إن العقل موجود في كل حيوان ، وهذا يلزم منه أن يكون النفس والعقل شيئا واحدا ، وإن كان عنده أن الحيوان يتفاضل فيه بالأقل والأكثر كالحال في الإنسان .

فهذا الذي قاله في طبيعة النفس من جعل الاستدلال على طبيعتها من قبل الحركة أعنى من قبل أنها في البدن المحرك الأول . وأما الذين جعلوا الاستدلال على جوهرها من قبل المعرفة والإحساس بالأشياء الموجودة فإنهم قالوا إن النفس هي المبادئ ، وذلك أنهم اعتقدوا أن النفس تعرف الأشياء من قبل معرفتها ببادئها ، واعتقدوا أن الشبيه يعرف شبيهه فأجمعوا لمكان هذا على أن النفس يجب أن تكون من المبادئ . والذين قالوا إن المبدأ واحد جعلوا النفس واحدة ، والذين قالوا إن المبدأ أكثر من واحد بعضهم جعل النفس

٧ أنكساغورس ر ١٢ / على <جوها> طبيعتها ر ١٧ / والذين وان الذين ر

٧ أنكساغورس ت أنكساغورس ش خ أنكساغورس ش ح أنكساغورس ش ط م /

١٤ هي من المبادئ ت ا ب ح ه ، ش

أكثر من واحدة وبمضهم جعلها واحدة أعني مجموعة منها . وكل واحد من هؤلاء اعتقد في طبيعة النفس ما اعتقده في طبيعة المبادئ .

فالذي جعل المبادئ كثيرة والنفس مركبة منها هو ابن دقليس فإنه جعل المبادئ الأسطقسات الأربعة والبغضة والمحبة ، وجعل النفس مركبة منها وجعل أجزائها بعدد أجزاء هذه . وذلك أنه يقول إنا إنا ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء والهواء بالهواء والنار بالنار والمحبة بالمحبة والبغضة بالبغضة . وعلى هذا المثال اعتقد أفلاطون في النفس في بعض كتبه (٨) أنها شئ من طبيعة المبادئ . وقال أيضا في غير ذلك الموضع (٩) إنها عدد ، وذلك أنه لما اعتقد أن الأعداد هي المبادئ وأن الأشياء تُعرف بمبادئها وأن الشبيه يُعرف بشبيهه اعتقد أن النفس هي مبادئ الأعداد التي هي صور الأشياء الكلية وعناصرها . وقالوا إن مبادئ هذه هي الوحدة والثنائية والثلاثية والرابعة وقالوا إن الحيوان المطلق أي المعقول (١٠) هو من صورة الوحدة وصورة الطول الأول الذي هو الثنائية وصورة السطح الأول الذي هو الثلاثية والجسم الأول الذي هو الرابعة . ويعنون بالطول الأول الخط المستقيم ، وإنا جعلوا الثنائية مبدأ الخط لأنه بين نقطتين (١١) . ويعنون بالعرض الأول المثلث ، وإنا جعلوا

١ واحد [واحدة ر / ٢ ما] بما ر / ٢ فالذي جعل ر ه فالذين جعلوا ر /
مركبة [> مركبة >] ف / ٤ والبغضة ر ه والغلبة ر / ٤-٦ [وجعل... بالبغضة] ر
< > ر ه / ٦ والبغضة بالبغضة ر ه والغلبة بالغلبة ر / أفلاطون [ر ه أفلاطون ر
١٠-١١ [والثنائية... صورة الوحدة] ر < > ر ه / ١٠ والرابعة [والرابعة ر /
المعقول] ف ه معقول ف / ١٢ الرابعة [الرابعة ر / المستقيم] مستقيم ر

٢ فالذي جعلوا ت ، ش / ٤ والبغضة [والغلبة ت ، ش / ٦ والبغضة بالبغضة
والغلبة بالغلبة ت ، ش / أفلاطون ت ، ش ح ط ل م / ١٢ بين نقطتين] محدوده بين
نقطتين ت

مبدأه الثلاثية لأنه تحده ثلاث نقط . ويمنون بالمسق الأول المخروط ، وإنما جعلوا مبدأه الرباعية لأنه تحده أربع نقط . فهذا هو الذى يعتقدونه فى صورة الحيوان الكلى المعقل الموجود عنده خارج النفس ، وأما الحيوانات الحزنية فتختلف عندهم من قبل اختلاف صور الأعداد الحادثة من تركيب هذه الأصول (١٢) .

- هـ ولما كانت الأشياء إنما يقضى عليها إما بمقل وإما بعلم وإما بظن وإما بحس ، قالوا إن هذه القوى هى تلك الصور أو من تلك الصور المددية التى هى صور الأشياء ، وقالوا إن صورة المعقل هو الواحد وصورة العلم الاثنينية وصورة الراى الثلاثية وصورة الحس الرباعية . وذلك أن الحس عندهم لما كان يُدرك الأجسام وصورة الجسم الأول الذى هو المخروط عندهم الرباعية ، جعلوا الرباعية صورة الحس . ولما كان العلم يُدرك الخط ومبدأ الخط عندهم الاثنينية قالوا إن العلم صورته الاثنينية . ولما كان الظن عندهم أى التحيل يُدرك المثلث وكان المثلث عندهم صورته الثلاثية قالوا إن صورة الظن هى الثلاثية . وأحسبهم إنما قالوا إن المعقل صورته الواحد لأنه عندهم يُدرك الوحدة التى هى أبسط المبادئ .
- ١٠

١ تحده [تحدث ر / ثلاث] ثلاثة ر / ٢ أربع [أربعة ر / نقط > فقط < ر /
٢ الجزئية [الجزية ر / ٢-٤ فتختلف...الأصول] ر . فجعلوا السبب فى كثرتها هو
الاثنوية بغير محدودة كما جعلوا السبب فى واحد واحد منها هو الواحد المطلق ر /
٧ الراى [الظن ر . ٩ [جعلوا الرباعية] ر جعلوا الرباعية ر . / الاثنينية] ف .
الثنية ف الاثنوية ر / ١٢ الوحدة [ر . الواحدة ر / [التى هى] ر > ر .

ولما كانت النفس عارفة محركة جمع قوم لها الأمرين جميعا فقالوا لى حدها إنها عدد محرك لذاته . وكلى المذهبين متفقين على أن النفس من المبادئ ، أعنى الذين قالوا إنها شئ يحرك ذاته وذلك أن المحرك لذاته هو مبدأ التحريك . والذين قالوا إنها من المبادئ لأنها عارفة . فاختلاف الجميع فى الجملة فى طبيعة النفس إنما هو من قبل اختلافهم فى طبيعة المبادئ وفى عددها إذ كانوا مجمعين على أنه يجب أن تكون من المادى . وأكثر ما وقع الخلاف بين من جعل المبادئ أجساما وبين من جعلها ليست بأجسام . وقد وقع الخلاف بين هؤلاء وبين الذين خلطوا المذهبين فجعلوا المبادئ من الأمرين جميعا ، أعنى أجساما وغير أجسام . والخلاف وقع أيضا بينهم من قبل عدد المبادئ فبعضهم قال إن المبدأ واحد وبعضهم قال إنه أكثر من واحد .

وهؤلاء كلهم يسلوكوا فى تحديد النفس المسلك اللازم لهذا الاعتقاد أعنى كونها من المبادئ من قبل الحركة والمعرفة . وذلك أن من اعتقد أنها شئ من المبادئ من قبل أنها تحرك ذاتها فلم يخرج عن الواجب ، وذلك أنه قد يُظن أن المبادئ خاصتها أنها محركة لذاتها . ولذلك توهم قوم أنها نار إذ توهموا أن النار من المبادئ هى بهذه الصفة أعنى محركة لذاتها ، وهى أيضا أبعد الأشياء شبيها من الأجسام إذ كانت الطف الاسطقسات . ولهذا كان قول ديمقراطيس

٢ لذاته [ذاته ر / ٢-٣] وكلى...لذاته [ف < > ف / ٢ متفقين] يتمقان ر /

٥ [المبادئ] ر < > ر / مجمعين [مجموعتين ف / ١١ وذلك أن من [< اعتقاد أعنى

كونها من المادى من قبل الحركة >] اعتقد ر / ١٢ حاصتها [ف < خاصها ف /

١٢-١٣ [محركة لذاتها...أعنى] ف < > ف / [ولذلك...محركة] ر < > ر /

١٢ لذاتها [ف < لذات ف / ١٤ الاسطقسات] ف < الاسطقس ف

٢ لذاته [ذاته ت ، ش

فيها قولاً أقرب إلى الحق وذلك أنه حكم على النفس والمقل من قبل هذين المنيين وقال إنهما طبيعة واحدة وإنهما من الأجسام النارية الكرية الشكل التي لا تتجزأ ، وذلك لما توهم من بساطة هذه الأجزاء وكونها محركاً ذاتها . فاما أنكساغوريش فالظاهر من قوله كما قلنا إن النفس عنده غير العقل ، وإن كان قد يستعملها في قوله سنزلة طبيعة واحدة . وذلك أنه جعل العقل مبدأ التحريك للأشياء كلها وجعله أسطقس جميع الأشياء ، وبالجمل فوصفه بالأمريين ه جميعاً ، أعنى المعرفة والتحريك . وذلك أنه يقول إن العقل هو الذي حرك الكل عند ما ميزه وأنه وحده بسيط خالص .

١٩٤٠٥ قال : وقد كان مالميس (١٢) يمتدح أن التحريك أولى شئ بالنفس إذ قال إن لحجر المغنيطس نفساً لأنه يحرك الحديد . فاما ديوجانيس وقوم آخر فإنهم ظنوا أن النفس هواء ، إذ توهموا أن الهواء هو الطيف الأشياء كلها وأنه مبدأها ، وإن من قبل ذلك صارت النفس تعرف وتحرك ، أعنى أنهم قالوا إنها تعرف من قبل أنها من الهواء والهواء هو المبدأ . وكذلك قالوا إنها تحرك من قبل أنها من الهواء والهواء الطيف الأشياء .

٢ الأجسام الكرية النارية ر / [الكرية الشكل] ر / ٢ أنكساغوريش ر / ٤ يستعملها
 يستعملها ف ر / ٥ بالأمريين بال [جملة] امريين ف / ٨ مالميس [مالميس] ر /
 ٩ ديوجانيس ف ديوجانيس ر / آخر أخس ر / ١٠ هوا ف هوا ف / (هوا) ر
 < > ر ١٢ < من > الأشياء ر

٢ أنكساغوريش ش / ٧ وحده [وحدة] ت / ٨ مالميس [مالميس] ش خ
 مالميس ت ا ب ج د مالميس ت ه / ٩ ديوجانيس ش خ ديوجانيس ش ل
 ديوجانيس ش ح ديوجانيس ت / ١٢ الطيف من كل الأشياء ت

- ٢٥٤.٥ قال: وأبورقليطس أيضا قد سلك في النفس هذا المسلك فإنه كان يجعلها بخارا لا معتقده
أن قوام الأشياء منه وأنه ألطف الأشياء وأبعدها من الأجسام ولذلك صار سيلا، وأن
الأشياء المتحركة إنما تعرف بتحرك .
- ٢٨٤.٥ قال: وقد كان هذا الرجل وكثير من القدماء يتوهمون أن الأشياء كلها متحركة وأنه ليس
هنا شيء ساكن . ٥
- ٢٩٤.٥ قال : والعليقون الحكيم أيضا يشبه أن يكون رايه في النفس قريبا من رأي هؤلاء ، وذلك
أنه كان يقول فيها إنها غير مانتة من قبل أنها تشبه الذين لا يموتون بما يوجد لها من
التحرك والتحرك دائما . قال فإن الحركة المتصلة الدائنة إنما توجد للالهة التي
هي الشمس والقمر وسائر الكواكب والسماوات بأسرها .
- ١٠٥.٤ قال : وقوم (١٤) قالوا في النفس قولا جافيا بمنزلة الورق الثقيل وهو آخرى أن يهزأ
من سائر الأقاويل ، وذلك أنهم زعموا أن النفس ماء . ويشبه أن يكون إنما قادهم إلى
هذا ما اعتقدوا من أن المنى هو النفس الأول وأنه أرطب الأشياء ، فنسبوا من أجل
هذا إلى الأسطقس المائي . ولهذا كان يزدري هذا بقول من (١٥) قال إن النفس هي الدم
وكان يرى أن النفس هي النطفة الأولى . وإنما قال في هذا القول إنه جاف لأنها أن تنسب إلى

١ وأبورقليطس] فـ . وأبورقليطس فـ وأبورقليطس ر / هذا الـ [نفس هذا الـ]
مسلك فـ / ٤ توهمون ر / [أن] ر / وأنه] وأنها ر / ٧ [لها] ر / < > ر / ٥
٩ والسماوات ر / ١٢ من أجل [هذا] فـ < > فـ

١ أبورقليطس ت ، ش خ أبورقليطاس ش م أبورقليطس ش ح ل أبورقليطيس
ش ط / ٦ والعليقون ش

النار أقرب من أن تنسب إلى الهواء وأن تنسب إلى الهواء أقرب من أن تنسب إلى الماء . ولذلك لم يحكم عليها أحد ، كما قال إنها أرض فقط أو من الأرض فقط . وإنما قالوا فيها أحد قولين ، إما أنهم نسبوها إلى واحد من الأسطقات ما عدى الأرض وإما أنهم نسبوها إلى مجموع الأسطقات . فأما أن يفرد لها أحد بالأرض فلم يفعل ذلك لبعده طبيعة الأرض من الحياة . قلت ولهذا يجب أن تكون طبيعة الجرم السماوى حية .

٥

٤٠٥ ب ٥ قال : وقوم توهموا أن النفس دم . والذي دعاهم إلى هذا أنهم توهموا أن الحس أخص الأشياء بالنفس وأنه خاص بالأعضاء التي فيها الدم .

٤٠٥ ب ١١ قال : وبالجمله فإن القدماء حددوا النفس من قبل ثلاثة أشياء وهي الحركة والإدراك وأنها ليست بجسم ، إذ كانت كل واحد من هذه الثلاثة يوجد للأوائل وتوصف بها الأوائل من جهة أنها أوائل ، أعني أنها ليست بأجسام وأنها مدركة ومتحركة من ذاتها . وكلهم ألزم أن تكون من الأسطقات من قبل أنها عارفة بها والشبيه إنما يعرف شبيهه ، ما خلا أنكساغورس ، فإنه وحده قال إن العقل ليس هو شئ من الأشياء التي يدركها ولا هو مشارك لها في شئ أصلا وأنه لمكان هذا هو غير قابل للانفعال .

١٠

٤٠٥ ب ٢١ قال : إلا أنه لم يقل هذا الرجل على أى وجه صار يدرك الأشياء وهو بهذه الصفة ، أعني كيف صار يدرك المبادئ من غير أن يكون فيه شئ منها ، على ما كان القدماء يزعمون أن إدراك الشئ إنما يكون بشبيهه : وهو سيحمد بعد (١٦) أنكساغورس على هذا القول في العقل .

١٥

١ النار [هي الدم نار] ر / ٢ أرض [فقط] ر < > ر / ٣ وأما أنهم وإنما ر /
 ٦ دعاهم ف دعاهم ر / [الحس] ر < > ر / ٨ والإدراك ف * والإدراك ف /
 ٩ الثلاثة ر / ١٠ ومتحركة ر * متحركة ر / تكون ر / ١٢ هذا ر /
 ١٦ وهو سيحمد بعد ر * وسيحمد ر / [سيحمد] ف < > ف * / العقل ر * الفعل ر

قال : والذين جعلوا في المبادئ تضادا اعتقدوا لكان اعتقادهم أن الشبيه يعرف بشبيهه أن
في النفس تضادا أعني أن قوامها من المبادئ المتضادة . والذين جعلوا المبادئ أحد الأمرين
المتضادين جعلوا النفس أيضا من ذلك المبدأ المضاد بعينه .

قال : وبعضهم نجده يستدل على جوهر النفس من الأساء فبعضهم قال إنها شيء حار من قبل
أن إسم الحياة في لسانهم (١٧) هو مشتق من إسم الحرارة ؛ وبعضهم جعلها شيئا باردا من قبل
أنهم زعموا أنها إنما سُميت نفسا من قبل التنفس والتنسم الذي ينطلق عندهم على إدخال
الهواء البارد .

قال : فهذه هي الآراء التي أخذناها من جميع من تقدمنا في طبيعة النفس وهذه هي الأشياء
التي حركتهم إلى هذه الاعتقادات فيها . فينبغي بعد ذكرها أن نبحث عنها ونبدأ أولا بالبحث
عن اعتقاد من اعتقد فيها ما اعتقد من قبل الحركة ، فإنه خلق أن لا يكون باطلا كونها متحركة
ذاتها فقط بل وكونها متحركة . وذلك أن وضع جوهر النفس في الحركة هو امر باطل .
أما وضع النفس شيئا يحرك ذاته فقد تبين بطلانه في ما سلف . وذلك أنه قد تبين في
الثامنة من السماع (١٨) أنه لا شيء من الأشياء يحرك ذاته . وأما وضعها متحركة ،
فإن كل متحرك فإنه لا يخلو أن يتحرك إما بالذات وإما من قبل أنه جزء من

٦ [نفسا] ف / ٩ فيها [< ما >] ف / ١٠ [من اعتقد] ف من اعتقاد ف . /

١١ فقط بل وكونها متحركة] ر . بل وكونها متحركة فقط ر / من وضع ر /

١٢ فيما ر / وذلك [< أن وضع جوهر النفس في الحركة هو امر باطل >] ر /

١٤ [فانه] ر < > ر

٦ نفسا] ت ، ش ط خ ل / ١٠ من اعتقد] ت ش / ١١ فقط بل وكونها متحركة]

وكونها متحركة فقط ت ، ش / ١١ من وضع ت د / ١٤ [فانه] ش

متحرك ، وأما بالعرض أى من قبل أنه فى متحرك وإن لم يكن هو من شأنه أن يتحرك
فالذى يتحرك من قبل غيره وشأنه أن يتحرك مثل الإنسان الذى فى السفينة ، فإنه يتحرك
لا بذاته بل بحركة السفينة ، من قبل أنه إذا تحرك بحركة السفينة فليس يتحرك برجليه
والحركة الذاتية له إنما هى برجليه وهى التى تسمى المشى . وأما المتحرك بالعرض فهو مثل
تحرك البياض بتحرك الجسم الذى هو فيه ، وهذا النوع من الحركة غير ممتنع على النفس
اعنى أن نقول فيها إنها متحركة بتحرك الجسم الذى هى فيه ، وإنما الذى نطلب هاهنا هل
هى متحركة بالذات .

فنقول: إنه إن كانت متحركة بالذات وكانت كل حركة إما نقلة وإما استحالة وإما نمو
واضحلال ، فلا تخلو أن تكون إما منتقلة وإما مستحيلة وإما نامية ، وإما أن تكون متحركة
بجميع هذه الحركات أو بأكثر من واحدة منها . فإن وضعنا أنها متحركة بواحدة من هذه أو
بأكثر من واحدة أو بجميعها فهى جسم ضرورة ، إذ قد تبين فى السادسة من السماع (١٩) أن
كل متحرك جسم . وإن كانت جسما فلا بد أن تكون فى مكان ضرورة ، وإن كانت فى مكان فلا
بد أن تكون فيه بالطبع ، وإن كانت فيه بالطبع فلا بد أن تتحرك إليه ، وإن تحركت إليه أو
فيه فلا بد أن تتحرك قسرا أو طبعا . فإن تحركت طبعا تحركت قسرا وإن تحركت قسرا
تحركت طبعا ، لأن القسرية إنما تفهم بالإضافة إلى الطبيعية .

١ ان [يتحرك] ر <> ر* / ٢ من [قبل] ف <> ف* / ٣ بل بحركة
تحرك ر / ٤ [له] ر <> ر* / ٦ فيه [فيه] ف / ٩ منتقلا ر /
١٠-١١ [منها - واحدة] ر <> ر* / ١٢-١٣ [ملا بد] ر <> ر* /
١٥ فيه فلا بد [فيه فلا يخلو] ر*

٦ فيه [فيه] ش ط خ / ١٥ فيه فلا بد [فيه فلا يخلو] ش

وعلى هذا يجرى الأمر في السكون في المكان الذي هي فيه أيضا ، اعني أنه يجب أن تكون تسكن فيه إما طبعا وإما قسرا . فإن سكنت فيه طبعا سكنت في غيره قسرا ، وذلك أن الموضع الذي تتحرك إليه الأجسام بالطبع تتحرك عنه بالقسر . وإذا كان ذلك كذلك فأى حركات للنفس هي الحركات الطبيعية وأى حركات لها هي الخارجة عن الطبيعية ؟ وكذلك يلزم قائل هذا أن يخبر أى سكونات للنفس ويفصل بينها الطبيعية من غير الطبيعية ، وذلك شئ لا يمكن الإنسان أن يضعه ويمسره ولو رام أن يخلق ذلك اختلاقا . وأيضا إن كانت تتحرك بالطبع فهي أيضا تتحرك بالطبع إما إلى فوق وإما إلى أسفل ، فإن كانت تتحرك إلى فوق فهي نارا أو هواء ، وإن كانت تتحرك إلى أسفل فهي أرض أو ماء . وعلى هذا فتكون مقسورة في البدن وهذه كله في غاية الشناعة والاستحالة .

وأيضا فإننا نجدها تحرك البدن الحركات المتقابلة ، فإن كانت تتحرك بالطبع فهي تتحرك الحركات المتقابلة بالطبع ، وذلك شئ لا يوجد لواحد من الأسطقسات الأربعة فليست ضرورة واحد منها . فاما أنهم يضمنون أنها متحركة بالذات فذلك بين من وضعهم أياها متحركة من

١ [الأمر] ر <> ر • / [تكون] ر <> ر • / ٢ [فيه اما...قسرا] ر <> ر • / ٢ [إليه...بالقسرا] ر •
 ر • فيه الأجسام بالطبع تسكن فيه بالقسر وبالعكس اعني الموضع الذي تسكن فيه الأجسام
 بالطبع تتحرك فيه بالقسر ر / وإذا [ر • وإن ر / ٤ عن الطبيعة ر / ٥ قائل] ر •
 [<قبل>] قائل ف قبل ر / ٦ يخلق ذلك اختلاقا [يخلق ذلك اختراعا (!) ر • / ٩ مقسورة]
 ر • مقسورة ر / وهذا ر / ١٢ بواحد ر / [فأنهم] فاما ر / أياهم ف

٢ [فيه إما...قسرا] ت ش / ٢ [إليه...بالقسرا] عنه (فيه ش م) الأجسام بالطبع تسكن فيه
 بالقسر وبالعكس اعني أن الموضع الذي تسكن فيه الأجسام بالطبع تتحرك (تسكن ت ب) عنه
 (فيه ت ب ه ، ش غ م) بالقسرت ، ش ط غ ل م / ١٢ بواحد ت ب ج ، ش ط /
 أياهم ت ه

تلقاها وهي عندهم مبدأ الحركات. فهذا أحد المحلات التي تلزم القول بأن النفس تتحرك بالذات. ومحال آخر أيضا لازم لهم وهو أن النفس إن كانت إنما تحرك بأن تتحرك، فواجب أن تكون تحرك البدن بالنوع من الحركة التي تتحركها. وإن كان هذا لازما فعكسه أيضا لازم، وهو أن تتحرك أيضا بالنحو الذي تحرك به البدن. وإذا كان ذلك كذلك وكان البدن ينتقل فواجب أن تكون النفس تنتقل وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها. وإن كان ذلك كذلك فقد يمكن أن تخرج من البدن ثم تعود إليه، وإن كان الأمر كذلك فقد يمكن في الحيوان أن يحيى بعد الموت.

١٠٦ ب ٥ هـ قال: فأما التحرك لها بالعرض، أي من قبل تحرك الجسم الذي هي فيه فذلك شيء واجب. لكن فرضهم إياها متحركة من ذاتها يمنع أن تكون متحركة من غيرها، وذلك أن المتحرك من غيره ليس هو مبدأ الحركة، وهو أيضا متحرك قسرا. وبالجمله فالتحرك من ذاته ليس يمكن أن يكون متحركا من غيره كما أن الذي هو خير بذاته ليس هو خيرا بغيره. وإذا لم تكن متحركة بغيرها فهي متحركة بالذات.

١٠٦ ب ١٠ هـ قال: وأولى الأشياء التي يمكن أن يظن من قبلها أن النفس تتحرك هي عند إدراكها الأمور المحسوسة. فإنه قد يظن أنها تحتاج أن تخرج إلى المحسوسات المنفصلة عن الحواس

١ [وهي] ر <> ر / بان [تتحرك] ر / ٤ [أيضا] ر <> ر ٥ / ٨ [هي] ر <> ر ٥ /
 ٩ تكون متحركة] يكون متحركا ر / ١٠-١١ فالتحرك... غيره] ر ٥ فالتحركة من ذاتها ليس
 يمكن أن تكون متحركة من غيرها ر / ١١ خيرا] خير ر / ١٢ لم تكون ر

٥ ينتقل > وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها (بجزئها ت ا) < ت ، ش / [إما... بأجزائها] ت ب
 ج ، ش خ م

فتدركها ، فتكون المحسوسات على هذا هي التي حركتها. لكن إن حركتها المحسوسات على هذا الوجه فإننا تكون محركة لها على جهة الغاية، كما يحرك الصائد الصيد الواقع في الشبكة، (٢٠) وإن كان ذلك فهي متحركة إلى المحسوسات من ذاتها، وإن كان ذلك كذلك فهي تحرك ذاتها. وإن كانت الحركة هي تغير الشيء من الجوهر الذي هو عليه وتنقل ذاته إلى شيء مقابل لجوهر فمن العجب أن تكون النفس تغير جوهرها بالحركة من ذاتها، أي تنقل وجودها الذي لها بالفعل إلى شيء مقابل له فتكون مفسدة لذاتها. وهذا لازم لهم لوضعهم الحركة فصلا من فصولها الجوهرية ووضعهم أنها تحرك ذاتها بالذات . ولذلك ليس يمكن في شيء أن يحرك ذاته إذ ليس يمكنه أن يفسد ذاته. فأما وضعنا أنها محركة ذاتها بضرب من العرض فليس يلزم عنه هذا الشنع.

- ١٠ قال: وقد قال قوم من القدماء إن النفس تحرك البدن بأن تتحرك بنوع الحركة التي تتحركها، أعني إنها تنتقل بذاتها عندما تنقل البدن، بمنزلة ما اعتقده ديمقراطيس. فإن هذا قال في جهة تحريك النفس للبدن قولاً شبيهاً بما قاله فلان يعني رجلاً مشهوراً من القدماء (٢١) عن صانع صنم مشهور من الأصنام عندهم أنه صيّر ذلك الصنم متحركاً من ذاته بأن صير فيه شيئاً متحركاً من ذاته وهو الزئبق. وهكذا صنع ديمقراطيس فإنه توهم أن النفس إنما تحرك البدن من قبل أنها من أجزاء كرية نارية تتحرك بذاتها أبداً . وهذا قاله على جهة الازدراء

٢ [الصيد] ر <> ر هـ / ٦ له [لها] ر / [لهم] ر <> ر هـ / لوضعهم] ر هـ لوضعهم ر / ٧ [ذاتها بالذات] ر <> ر هـ / ١١ عندما] عند ما ر / ديمقراطيس [دي مقراطيس ر / ١٢ رجلاً رجولاً ر / ١٤ دي مقراطيس ر / توهم] ر هـ زعم ر / [تحرك] انما ر / ١٥ وهذا [ما] ر وهذا [ان] ف / الازدراء] ف هـ الازدراء ف ر

٦ له [ت ب ج د هـ ، ش لها] ت ا

بهذا الرجل بأن صير تحريك النفس للبدن بالجهة التي صير صانع هذا الصنم المتحرك من ذاته.

٢٢ب٤٠٦ قال: وإن سلمنا هذا السبب في تحريك النفس البدن فكيف يقولون في تسكينها، فإنها مبدأ الحركة له والسكون.

٢٤ب٤٠٦ قال: وأيضا فلما نراها إنما تحرك من جهة الاختيار والروية، ولو كان الأمر كما زعم ديمقراطيس لكان في حركة دائمة.

٢٦ب٤٠٦ قال: وشبهه بهذا الرأي ما قيل في سبب تحريكها للبدن في كتاب طيماؤس، (٢٢) وذلك أنه قيل هنالك إنها أيضا تحرك البدن بأن تتحرك من قبل مخالطتها له.

٢٨ب٤٠٦ قال: وذلك أنه قيل هنالك إن النفس هي جسم سماوي مستدير، مركب من الأسطوانات على نسبة تأليفية؛ وجعلت مستديرة لكان الحركة الدائمة وجعل تركيبها على نسبة تأليفية لتحس وتكون حركاتها منتظمة. وذلك أنه قيل هنالك إن البارئ لما صاغ النفس من الأسطوانات صاغها أولا خطأ مستقيما ثم حناها إلى دائرة ذات عرض، ثم قسم هذه الدائرة بقسمين، أعنى بدائرتين، ثم قسم الواحدة إلى سبع دوائر، يعنى بالدائرة الأولى الفلك المكوّن وبالسبع الباقية السبع الافلاك الباقية. فالنفس في كتاب طيماؤس المنسوب إلى فلاتن هي عنده جسم من الأجسام السماوية. وأرسطو لما ذكر هذا أخذ يرد عليه لكان شهرة هذا الرجل فقال: (٢٢) وهو بين أنه ليس من الصواب أن يقال إن النفس عظم من الأعظام، أي جسم من الأجسام، كيف ما فرض شكله. وذلك أنه يظهر من قول هؤلاء (٢٤) أنهم إنما أرادوا

١ [بأن] ر لان ف ان فـ ر / [الصنم] ر <> ر / ٢ السبب في تحريك رـ التحريك ر /
٥ فانا] فانلا ر / ٦ دى مقراطيس ر / [ايضا] ر <> ر / ١٠ الدائمة رـ الدائرة ر /
١٥ [أخذ] ف / [هذا] ر <> ر / ١٦ فقال] فنقول ف

١ [بأن] ت ، ش / ١١ لتحس] لتحسن ت ب ج ه ، ش / ١٥ [أخذ] ش

بالنفس العقل دون سائر قوى النفس ؛ لأن نفس الكل التي وصفوها بهذا الوصف هو العقل إذ كان ليس يوجد للكل ، الذي هو الجسم السماوي ، لا النفس الحسية ولا النفس الشهوانية. وأيضا فإن حركة هذه القوى تشبه الاستقامة وحركة العقل وحدها تشبه الدوران. (٢٥) وهذا مما يريد أنهم إنما أرادوا بالنفس ، التي قالوا إنها جسم مستدير ، العقل فقط. وأيضا فإن الجسم متصل والعقل قد يظن به أنه متصل إذ كان فعله متصلا. لكن الاتصال الذي في الجسم إذا توهم هو معنى غير الاتصال الذي يتوهم وجوده في العقل. وذلك أن معنى الاتصال في الجسم هو أن تلتقي أجزاؤه بحدود مشتركة ، وأما الاتصال الموجود في العقل فيشبه أن يكون بمنزلة ما يقال في جملة عدد أنها واحدة. وذلك أنه إذا كان العقل هو التصور بالعقل وكان التصور بالعقل هو المقولات وكانت المقولات كثيرة لا متملة بل متتالية فالعقل أقرب أن يكون اتصاله شبيها باتصال الأعداد بعضها ببعض ، أعني يكون من طبيعة المتتالي لا أن يكون من طبيعة المتصل. وذلك أنه إنما توهم قوم أنه متصل من قبل أن فعله الذي هو التصور والفهم متصل ، لكن كما قلنا إن كان التصور هو المتصور على ما يبين من أمره ، فهو إما أن يكون شيئا غير متصل منقسم ، وإما أن يكون اتصاله ليس كاتصال الجسم ، حتى يكون جسما. فإنه لا سبيل إلى أن يقال كيف صار يعقل الأشياء وهو جسم. وذلك أن كل جسم إنما يفعل بالماسة بأجزائه أو ب كله ، فإن كان العقل جسما وكان فعله أن يعقل ، فإنه يعقل بماسة الشيء المعقول إما بأجزائه وإما ب كله. وإن كان بماسة أجزائه فلما أن يماسه بجزء منه غير منقسم مثل النقطة وإما بمنقسم. فإن كان يماسه بغير منقسم وكان إنما يعقل بذلك الجزء

٤ التي [الذي ر / العقل فقط] ر٥ الدوران ر / ٥ الاتصال ف / ٦-٧ [إذا...الجسم] ر
 < > ر٥ / ٧ هو ان [ر٥ هو انه ر / الاتصال ف / ١٠ ببعض] ر٥ بعض ر / المتتالي هي ر /
 ١١ [قوم] ر < > ر٥ / ١٢ منقسم متصل ر٥ / الجسم [جسم ر / ١٤ يعقل] ر٥ يفعل ر /
 ١٦ [غير منه] غير ر

الغير منقسم جزأ غير منقسم من الشئ المعقول ، لم يستوف عقل الشئ المنقسم بأسره أبدا
 اعنى بدور انه عليه ، إذ كان ينقسم إلى غير منقسمات لا نهاية لها اعنى إلى نقط لا نهاية لها .
 وان كان يعقل الشئ بأسره بجزء منه منقسم وهو مستدير فى ماسته له ، فهو يعقل الشئ
 الواحد مرارا كثيرة بل مرارا لا نهاية لها ، وكذلك يلزم إن فرضنا أنه يعقل الشئ الواحد
 بعينه بجزء منه غير منقسم . وايضا إذا كان يعقل الشئ بأن يلمسه بجزء واحد منه فما
 الحاجة الداعية إلى أن يتحرك دورا عند ماسته الشئ الذى يعقله ، وبالجملة إلى أن يكون له
 عظم ؟ فإن التصور بالعقل كيفية (٢٦) والكيفية ليس توجد فى المنقسم بما هو منقسم ، إذ كان
 وجودها فى العظم الكبير مثل حد وجودها فى العظم الصغير .

وان كان لا يتصور الشئ حتى يلمسه بكليته اعنى بجميع أجزائه اعنى بأن يستدير حتى
 يماس جميع الشئ بجميع أجزائه ، وكان لا يدرك أجزاء الشئ عندما يماسها بتأجزائه ، فما
 الحاجة المضطرة إلى أن يلمسه بالأجزاء ؟ وذلك أنه إذا لم يدرك بواحد واحد منها واحدا واحدا
 منها فليس يدرك الشئ عند انقضاء ماسته جميع أجزاء الشئ بجميع أجزائه إلا لو كان الادراك
 منقسما بانقسام الأجزاء . وايضا فإنه لا يخلو أن يعقل إما بشئ متجزئ منه أو بغير متجزئ .
 فإن عقل بغير متجزئ فكيف يعقل الأشياء المتجزئة ، وإن عقل بمتجزئ فكيف يعقل الأشياء
 الغير متجزئة ؟ وايضا فإنه يلزم هذا الوضع أن يكون العقل نفسه هو الشئ المستدير ، وذلك

٢ [لها] ر / ٣ [منه] ر < > ر • / ٤ [يلزم] ر < > ر • / ٦ إلى ان] إلى ر له إلى ان ر • /
 [له] إلى ان ف / ٩ أجزائه [فما الحاجة المضطرة إلى ال(؟) ان يلمسه بالأجزاء وذلك انه اذا لم
 يدرك اجزا الشئ] ر / [اعنى] ر < > ر • / ١٠ [جميع] ر < > ر • / عند ما ر /
 ١٢ [اجزا] ر < > ر • / ١٣ [اما] ر < > ر •

٩ اعنى بأن وهو ش

أنه إن كان التصور بالعقل هو فعل العقل وكان التصور بالعقل استدارة وكانت الاستدارة للمستدير، وجب أن يكون العقل هو الجسم المستدير وفعله الذي هو التصور استدارة. وإن كان ذلك كذلك وكانت الاستدارة دائما وجب أن يكون تصوره دائما. وإن كان تصوره دائما وجب أن ينتقل من تصور إلى تصور وأن لا يثبت على تصور واحد لأن الثبوت سيكون. فإن كان ذلك كذلك فليس ينتهي تصورها عندما نفكر في شيء من الأشياء، ونحن نجد التصور الذي يكون في الأمور العملية ينتهي إلى الفاية المقصودة في الشيء المعمول. وذلك أن كل فعل فإنما نفعله من أجل شيء ما وكذلك نجد الأمر في المعارف النظرية أعني أنها متناهية. وذلك أن كل معرفة فهي تنتهي إلى البرهان أو الحد وكلاهما قد تبين من أمره أنه متناه. وهذا شيء قد تبين في كتاب البرهان، (٢٧) أعني أن كل برهاننا فله ابتداء وغاية وكذلك كل حد، وبالجمله فالبراهين إنما تتركب حدودها على الاستقامة وليس يوجد فيها الدور على ما تبين في كتاب البرهان والقياس (٢٨)، أعني أنه متى كان الدور كان قياسا فاسدا ومتى كانت الاستقامة كان صحيحا. والحدود أيضا كلها متناهية لأن الحدودات متناهية، وبالجمله فلن التصور بالعقل يظهر من أمره أنه بالسكون أولى منه بالحركة.

وكذلك أيضا القياس، وذلك عند أخذنا المقدمات، ولو كان إدراك العقل بالاستدارة غير منقطعة، لتصور الشيء الواحد بعينه مرارا لا نهاية لها. فإن كان العقل إدراكه بالسكون أولى منه بالحركة على ما نجد الأمر من أن الحركة في النفس تشوش إدراك العقل، ولذلك كان

٢-١ [وكانت... استدارة] ر <> ره / ٢ وفعله الذي [وفعله الذي] ف / ٨ [أو الحد] ف
والحد ف / متناه] متناه ر / ٨-٩ [أو الحد... برهاننا] ف <> ف / ٩ [برهاننا] برهان ر
١٥ [فإن] (تحريف بدل فانما؟) ف ر

الصبيان العقل منهم ضعيف وكذلك اصحاب الشهوات (٢٩). فبين أن العقل إن كان يتحرك فالحركة له قسرية، إذ لو كانت له طبيعية لكان الفعل له عند الحركة أسهل.

٢٤٠٧ ب

- قال: وما هو خارج عن القياس (٢٠) أن نقول إن العقل يخالط الجسم مخالطة لا يمكنه معها الانفكاك، على ما جرت به العادة. وذلك أن ما كان هكذا فالأفضل له ألا يكون مخالطاً، فلم يصير ليت شعري مخالطاً له. وما يلزم صاحب هذا الرأي أن يوفى السبب الطبيعي الذي من قبله صارت السماء تتحرك دوراً، وذلك أنه ليس يمكن أن يكون جوهر النفس هو سبب الحركة إذ كانت إنما تتحرك دوراً عند قائل هذا القول (٢١) بعد أن حنيت. فإذا كانت الاستدارة لها بالعرض وهي سبب الحركة دوراً، فالحركة دوراً لها بالعرض. ويلزمه أن يكون الجسم الكرى هو سبب الحركة وأن يكون هو أولى بذلك من النفس. وأيضاً فإن صاحب هذا القول ليس يقدر أن يقول لم كانت الحركة لها أفضل من السكون ولا لم كانت هذه الحركة لها أفضل من سائر الحركات. وقد يجب أن يكون الله تبارك وتعالى إن كان إنما صيرها من السكون إلى الحركة أن تكون الحركة أفضل لها من السكون، وأن تكون هذه الحركة أفضل لها من سائر الحركات.

- قال: وإذا كان النظر في هذا بغير هذا المكان أولى، فيجب أن ترك هذا وترجع إلى ما كنا فيه فنقول إن هاهنا شناعة تلزم هذا القول وأكثر الأقاويل التي قيلت في النفس. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن النفس مقرونة بالبدن وموجودة فيه ولم نجد أحداً مهم أتى بالسبب الذي من قبله اقترنت النفس وارتبطت به، ولا قال واحد منهم أي جسم هو ذلك الجسم، وقد كان

١٢٠٧ ب

١٥

١ منهم] منه ر / ٧ [انما] ر < > ره / كانت] كان ر / ٨ وهي] وهو ر / الحركة دوراً] < > اذ كانت انما تحركت] ر / ١٠ يقول لم] ره يقول لما ر / ١٤ لغير ف / ١٥ [تلزم] ر < > ره

٨ الحركة [دوراً] ت ، ش / ١٤ بغيراً ت ، ش ح ط ل غير ش م

- واجبا عليه ذلك. وذلك أن النفس والبدن يظهر أنهما يشتركان في الأعمال المنسوبة إليهما ،
وبين أن المشتركين ليس يكون عنهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة بها صار فعلهما
واحدا ، مثل أن يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعلا وهذا محرك وهذا متحرك فيكون عنهما فعل
واحد وهو الحركة كالحال في النفس مع البدن. وذلك أنه ليس يفعل أي شيء اتفق في أي شيء
اتفق ولا يفعل أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق ولا يقتصرن أي شيء اتفق بأي شيء اتفق . ٥
- وبالجملة فكل من قال في النفس قولاً إنما التمس من أمرها أن يخبر بما هي ولم يلتبس
واحد منهم أن يخبر بطبيعة الجسم الذي يقبل النفس أي جسم هو ، كإنه جائز أن يقبل أي
جسم اتفق أي نفس اتفقت ، فيجوز على هذا أن تخرج من بدن وتدخل في بدن ، كما قال
فيثاغورث في اللفظ الذي قاله على طريق السياسة الدينية (٢٢) فطنوه قوم على الحقيقة. وذلك
أن هؤلاء كانوا يرون أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم وهو الرأي الذي يعرف بالتناسخ . ١٠
- قال : وهذا الرأي باطل فإننا نرى أن لكل نفس بدنا خاصا بها. وذلك أن حال النفس من ٢٢ب١٠٧
البدن كحال الصناعة من الآلات ، فمن قال إن نفس الإنسان تحل بدن الحمار كمن قال إن صناعة
النجارة تحل في المزامر.
- قال : وهاهنا رأى في النفس مأخوذ عن من تقدم قد يوقع فيه أكثر مما يوقع في غيره ٢٧ب١٠٧
وليس هو دون غيره من الآراء التي ذكرنا في الإقناع ، وهو أن النفس تأليف وتركيب من ١٥
الأسطوانات . وذلك أنهم قالوا إن البدن مركب من أضداد وإن التأليف هو امتزاج

١ اليهما] رء اليها ر / ٥ بأي شيء اتفق] فء عن أي شيء اتفق بأي شيء اتفق ف / ٦ سا]
رء ما ر / هي] ر هي فقط رء / ٩ اللفز] رء اللعن ر / [على] الحقيقة ف < > فء /
١١ قال [وقد قلنا في إبطال هذا القول] ر / ١٢ الآلات] الات ر

تلك الأضداد ، وإن النفس هو المزاج والتركيب الحادث من تلك الأضداد .

- ٢٠٧ ب ٢٢ قال: وقد قلنا في إبطال هذا القول في أقالويلنا العامة (٢٢) ووفيناها ، ونحن نقول هاهنا أن التأليف ليس له أن يحرك وكلهم يزعمون أن النفس هي التي تحرك ، والأولى أن يقال إن التأليف يجري مجرى الصحة في الأجسام ومجرى شئ من الفضائل الجسمية . وأيضا فإنه لا يخلو أن يعنوا بالتأليف أحد أمرين: إما سبة ما بين الأشياء المحتلطة وأما تركيب من الأشياء التي لا يمكن فيها الاختلاط . وإذا كان ذلك كذلك فليس يمكن أن تكون النفس واحدا من هذين . وذلك أن التأليف الذي هو النفس إن فهم منه التركيب الذي لا يتصور إلا في الأجسام التي لها وضع بعضها عند بعض إذا تحركت ، حتى يصير بعضها من بعض بحيث ليس يدخل بينهما شئ آخر غيرها ، فليس يمكن أن نقول إن مثل هذا هو النفس ، لأنه كانت تكون جميع الأشياء المركبة هذا التركيب ذوات نفوس ويكون في البدن أنفس كثيرة ، لأن في أعضاء البدن تركيبات كثيرة . وإن قالوا إن النفس هي تركيب مخصوص من هذه التركيب عسر عليهم ذلك وأكثر من ذلك أن يقولوا أي تركيب هو العقل وأي تركيب هو الحس وأي تركيب هو المحرك في المكان . ولا يمكن أيضا أن نقول إنها المزاج الحادث عن متادير اختلاط الأسطقات ، فإن المزاجات كثيرة أيضا ومختلفة مثل مزاج العظم واللحم وغير ذلك . فإن كان أي مزاج اتفق هو نفس وجب أن تكون في البدن الواحد أنفس كثيرة ، لأن فيها أمزجة كثيرة بحسب امتزاج الأعضاء . وإن قلنا إنه مزاج مخصوص عسر أن نقول أي مزاج هي النفس ، وذلك أنه ليس الاختلاط الذي به صار اللحم لحما والاختلاط الذي صار به العظم
- ٥
١٠
١٥

١ [تلك...تلك] ر < > ره / ٢ ووفيناها ر / ٥ يعنوا ره يعطا ر / ٦ فليس [فليس] ف /

١١ [أضا] اعضا ر / ١٢ يقول ر

٦ ومجرى أو محرى ت ، ش

عظما على نسبة واحدة بعينها. فلن قلنا إنه أى اختلاط اتفق، لزم أن يكون فى البدن أنفس كثيرة بحسب مزاجات الأعضاء.

- ١٨٤٠٨ قال: وللإنسان أن يطالب بهذا ابن دقليس، فإنه يقول إن كل واحد من الأعضاء فهو على نسبة من اختلاط الأسطقسات مخصوصة. وإن كان ذلك كذلك فقد يسئل هل النفس هي النسبة أو هي شئ آخر يحدث في هذه النسبة. وكذلك يسئل هل المحبة هي فاعلة لاختلاط الأسطقسات كيف ما اتفق، أو هي فاعلة لذلك على نسبة محدودة، وكذلك يسئل هل المحبة التي في الأشياء هي نسبة ومزاج أو شئ آخر غير النسبة. فهذه هي الأشياء التي تلزم قائل هذا القول، وهو رأى قوى الإقناع. ووجه إقناعه أنه إن ما كانت النفس شئنا موحودا في النسبة فما بالها تفسد إذا فسدت النسبة، وما بالها إذا فسدت هي فسدت النسبة، وكذلك إذا وجد كل واحد منهما وجد الثاني، فمن هنا يظن أنه يجب أن يكون جوهرهما واحدا أو يكونا متلازمين. لكن إن كان متى وضع جوهرهما واحدا تلزمه الشكوك المتقدمة، فقد يجب أن يكونا متلازمين وأن تكون النسبة شيئا مطابقا للنفس وملائما لها، لا أن تكون هي النسبة.
- ٢٨٤٠٨ قال: فقد تبين أن النفس ليس هي تأليفا ولا تتحرك دورا، وهما الرأيان الذان قيل إيهما النفس في كتاب طيماؤس. وأما أنها تتحرك بالعرص فذلك شائع، وذلك أنها تتحرك ذاتها من قبل أنها إذا حركت الجسم الذى هي فيه تحركت هي بحركته، فأما على وجه آخر فليس يمكن أن يقال إنها تتحرك في المكان.

٢-١ [فان...الأعضاء] ر < > ر / ٢ مزاجات] ف * / ٧ [هي] ف / ٨ [الرأى] ف /
 انه] ر < > ر / [ما] ف ر / ١٥ [هي] فيه] ف < > ف * / [الخر] ر < > ر *

قال: وأحق الأمور التي يدخل من قبلها الشك في أمر النفس أنها تتحرك هو النظر فيما ينسب إليها من الحركات ، فلما نجد أنه تنسب إليها حركات كثيرة ، مثل قولنا في النفس إنها تنفتم وإنها تسر وإنها تقدم وتفرع . ونقول فيها أيضا إنها تفضب وإنها تحس وإنها تميز . فهذه كلها حركات لها يسبق إلى ظن الإنسان بهذا السبب أن النفس تتحرك وليس ذلك بواجب ، لأن هذه هي حركات لأجزاء ما للجسم بالنفس لا حركات للنفس بذاتها . وذلك أنه لا فرق بين قولنا إنا نقدم ونفرع وبين قولنا نمشي ، فكما أن المشي ليس يظن أحد أنه حركة للنفس كذلك الأمر فيما ينسب إلى النفس من سائر الحركات . فإن معنى أن تفضب هو أن يتحرك القلب منا حركة انتفاخ وعظم ، وكذلك معنى أن نفرع هو أن يتحرك منا القلب حركة انقباض وإن تقدم ضد ذلك . (٢٤) لكن العضو الذي من قبله تنسب هذه الحركات للنفس هو في بعض أفعال النفس ظاهر وفي بعضها خفي وفي بعضها يشك فيه مثل التمييز ، فإنه يعسر عليها أن نقول بأى عضو يكون هذا الفعل للنفس أو هذا الانفعال . وخلق أن يكون في هذه كلها أو في جلها شيء يجري هذا المجرى . ففى بعضها تحتاج إلى الموضوع من طريق أنها تفعل نقلة ، والنقلة لا تكون إلا في موضوع ، وبعضها تحتاج إلى الموضوع من قبل أنها تفعل أيضا استحالة والاستحالة مما يحتاج إلى الموضوع .

٥

١٠

٣ [وإنها تسر] ف < > ف . / ٤ [يسبق] ف < > ف . / النفس] ف . نفس ف / ٧ هو [ان] ر < > ر . / ٩ [انقبض] [انقباض ر / ١١ أو [هذا] ر < > ر . / ١٢ جلها] ر . كلها ر / الموضوع] ف . الموضوع ف / من طريق] ر . من قبل ر

٤ [يسبق] ت ب ج د / ١٢ الموضوع] ش خ . ل موضع ت ب الموضوع ش ح ط خ ل . م موضع ت ا ج د ه / ١٢-١٢ [من طريق... إلى الموضوع] ت ، ش

- فأما أى الأعضاء هى التى تفعل بها النفس صنفا صنفا من هذه الحركات فالكلام فيه من حق قول غير هذا القول الذى نحن فيه، ونسبة الفضب إلى النفس هو مثل نسبة البناء إليها والنساجة. ولذلك الأولى ألا ينسب الفضب إلى النفس بل إلى الإنسان الذى هو مجموع البدن والنفس، كما ينسب إليه البناء والحياسة وغير ذلك من الصنائع. وإن كانت إننا تنسب إليه من قبل النفس وليس ذلك من قبل أن الحركة تكون فى النفس، لكن مرة يكون مبدؤها من النفس وذلك فى الفعل، ومرة يكون منتهاها إلى النفس وذلك فى الانفعال النفسانى. ومثال ذلك أن الحركة فى الحس تبتدى من الحسوسات وتنتهى إلى النفس الحاسة، والحركة فى المكان (٢٥) تبتدى من النفس وتنتهى إلى البدن.
- قال: فأما العقل من بين أجزاء النفس فيشبه أن يكون شئ ما يكون فى النفس (٢٦) ولا يفسد، فإنه لو كان يفسد لكان حريا بذلك خاصة عند الضعف الذى يكون لساثر قوى النفس عند الكبر. وذلك أنه يظهر أن ما يلحق الحواس من الضعف عند الكبر ليس يكون من قبل ضعف يلحق القوى الحساسة، لكن من قبل ضعف آلات الحس، حتى يكون الشيخ لو كانت له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب. وعلى هذا فتكون الشيخوخة ليست حالا انفعلت فيها النفس، بل إننا انفعل فيها آلات النفس، وذلك بين مما يعترها من ذلك فى حال الموم وحال السكر وحال المرض.
- قال: والتصوير بالعقل إننا يفسد بأن يفسد داخل البدن شئ آخر، فأما العقل المتصور نفسه فليس يفسد. وأما التذكر والمحبة والبغضة ليست فعلا للعقل الذى لا يفسد لكن للشئ الذى له هذه الأفعال، من طريق ما له هذه الأفعال. ولهذا إذا فسد الذى به يكون التذكر

٢ فيه [فيها ر / ٢ النساجة] ف • النساجة ف / ٤ والحياسة] ر • الحياسة ر / ٥ وليس ذلك [ف • وذلك ف / ٦ متنهاها ر / ٦ (بين) ر > ر • ١٢ لابصر] ر • لا يبصر ر / كما يبصر [كما يبصر] ف / ١٨ [من] ف > ف •

٦ الفعل] ت • ج •، ش ح • ل • العقل ت ا ب ج د، ش العقل ت ه

- والمحبة والبغضة لم نذكر ولا احببنا ولا ابغضنا، فإن هذا الفعل لم يكن لذلك الغير فاسد لكن للمستذكر. يعنى بالذى يفسد داخل البدن الصور الخيالية، ويعنى بالذى يتذكر ويحب ويبغض العقل العلى الذى هو من أجل التخیل. وهذا يدل من قوله على أن العقل عنده الذى ينتزع الصور المعقولة من المعانى الخيالية غير كائن ولا فاسد وأن فعله كائن فاسد بفساد الموضوع الذى يفعل فيه. وقد بينا هذا المعنى على التمام فى شرح كلامه فى هذا الفصل. ٥
- ٢٩ب٤٠٨ قال: فأما العقل فخلق بآن يكون أحق الأشياء مما فينا بأن يكون شينا إلهيا وشينا غير منفعل أى غير مركب من هيولى وصورة. فقد ظهر من هذا أنه ليس يمكن أن تكون النفس متحركة بإطلاق. وإن كانت ليس تتحرك بالجملة فمن البين أنها ليس تتحرك من ذاتها، إذ كل متحرك من ذاته متحرك بإطلاق. أعنى أن كل متحرك بالإطلاق فإنه إما أن يتحرك بذاته أو من غيره، ومن لا يقبل الحركة أصلا فليس يمكن أن يتحرك بذاته. ١٠
- ٢٢ب٤٠٨ قال: وأبعد الأقاويل التى ذكرت من القياس بعدا كثيرا هو قول من قال إن النفس هى عدد يحرك ذاته، وذلك أنهم قد تلزمهم أشياء كثيرة مستحيلة. أما أولا فالأشياء التى تلزم من قال إنها تتحرك، ثم يخاصهم ما يلزمهم من قولهم إنها عدد. وذلك أنه لا يدرك على أى وجه تعقل وحدة متحركة إذ كانت غير منقسمة، ولا عن أى شئ هى متحركة، ولا أى جنس من أجناس الحركات تتحرك، وذلك أن هذه الثلاثة ينفصل بعضها من بعض فى كل حركة. ١٥

١ نذكر ولا احببنا ولا ابغضنا] ر يذكر ولا احس ولا ابغض ف ر٠ / ٢ للمستذكرا ر٠
 للمشارك ر / ٤ ينتزع ر / ٦ فخلق] فالخلق ف٠ / ٧ [غير] ر <> ر٠ / ٩ بالاطلاق
 بالذات ف ر / اما] ر٠ اما <اما> ف / ان] ر <> ر٠ / ١٢ يخاصهم ا يخصهم ر

١ نذكر ولا احببنا ولا ابغضنا] ت ، ش / ٢ للمستذكرا ت ، ش للمشارك ش خ٠ / ٤ وان
 فعله كائن فاسدا ت ، ش / ٩ بالإطلاق] ش خ٠ ط م بالذات ا ب د ه ، ش ح خ ل
 بذات ت ج

فينبغي أن توجد في الوحدة هذه الفصول، أعني المعنى الذي صارت الوحدة الواحدة به متحركة والمعنى الذي صارت به حركة أو الشئ الذي صار به بعضها محركاً وبعضها متحركة. وأيضا فإنه يلزمهم أن يمتقدوا أن الأحاد التي منها تركيب عدد النفس هي ذات وضع لكونها في الجسم، فيجب أن تكون تلك الأحاد المتحركة نقطا. ولأن المهندسين من عادتهم أن يقولوا إن النقط إذا تحركت أحدثت خطوطا كما يقولون إن الخطوط إذا تحركت أحدثت سطوحا والسطوح إذا تحركت أحدثت أجساما، فقد يجب أن تكون حركة النفس تحدث خطوطا، وذلك غاية الشناعة والقبح. وأيضا لو كانت النفس عددا من أعداد الأشياء وكان هذا العدد في جميع أجزاء جسم الحيوان، لوجب أن لا يبقى شئ من الحيوان حيوانا إذا فصلت بعض أجزائه، لأن العدد إذا نقص منه شئ (٢٧) لم يبق ذلك النوع من العدد بل نوعا آخر. ونحن نجد كثيرا من الحيوانات تبقى حية بعد أن تقطع بعض أجزائها وأما النبات فهذه حاله كله أو أكثره أعني أنه إذا قطع جزء منه عاش الباقي. وأيضا فإنه لا فرق بين قول من قال إن النفس هي الوحدات المجتمعة وبين من قال إنها أجزاء أجسام غير منقسمة مثل الهباء، وهو قول ديمقراطيس على ما سلف (٢٨). ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهي والأجزاء واحدة بعينها.

١ صارت الوحدة الواحدة به متحركة] صارت به <حركة أو الشئ الذي صار بها بعضها>
 الوحدة متحركة ر / ٢-١ [الوحدة...صارا] ف < > ف ٠ / ٢ حركة] محركا ر / ٤-٢
 [التي...الأحاد] ر < > ر ٠ / ٤ جسم ر / ٥ [خطوطا...أحدثت] ر < > ر ٠ / ٨ [لا] ر
 < > ر ٠ / ١٢ [أجزاء] ر < > ر ٠ / الهباء ر ٠ الهوا ر / ١٢ ديمقراطيس ر / ١٤ كالنقط
 فهي والأجزاء ر ٠ كالنقط فهي الأجزاء ر

١٤ كالنقط فهي والأجزاء] فالنقط والأجزاء هي ت ب ج د ه ، ش ح كالنقطة فالنقط
 والأجزاء هي ت ا فالنقط الأجزاء هي ش ح ط ل م

- وإذا كانت هذه ليست تخرج بوضعهم إياها أنها غير منقسمة من طبيعة الكم وطبيعة المتصل، لأن المتصل عندهم هو من هذه الطبيعة، وكان يظهر من أمر الأجسام المتصلة أنه يوجد فيها التحريك، فقد يجب أن يكون في النقط محرك ومتحرك. فإنه لم يعرض للأجسام أن يكون بعضها محركا وبعضها متحركا من جهة ما بعضها صغير وبعضها كبير، بل ذلك شيء لحقها بما هي كم، فيلزمهم أن يلحق الكم الغير منقسم هذا اللاحق. وإن كان بعض الوحدات التي منها النفس بعضها محركا وبعضها متحركا، فالنفس منها هي المحرك دون المتحرك، ويلزمهم أن تنقسم الوحدات إلى محرك وإلى متحرك، أعني أن يكون فيها الجنسان معا. وكيف تعقل هذا الفصول في الوحدات والأمور الغير منقسمة إلا أن يقول قائل إنها تختلف بالوضع، من قبل أنها ذات وضع. وإن كان ذلك كذاك فهي نقط، وإن كانت هذه الوحدات التي هي النفس نقطا والنقط ليس يمكن أن توجد لها فصول بها تختلف من قبل الوضع، إذا كان يمكن أن يوجد منها في الموضع الواحد نقط كثيرة، بل نقط لا نهاية لها. فإن ما لا ينقسم، موضعه غير منقسم والمجتمع منها غير منقسم، ولذلك تنطبق النقط عند المهندسين بوجه ما. فما الفرق الذي بين النقط التي هي النفس وبين سائر النقط التي في الجسم؟ بل ليس يكون بينهما فرق أصلا. وإن كان ذلك كذلك كانت النفس هي النقط التي في الجسم ولزم أن يكون كل جسم متنفسا، وذلك أن الكل مجموعين على أن في كل جسم نقطا لا نهاية لها. وإن كانت النفس هي النقط التي في الأجسام فكيف تفارق النفس الجسم؟ فإن النقط لا تفارق الجسم إذ قد تبين (٢٩) أن الأجسام ليس تنقسم إلى سطوح ولا السطوح إلى خطوط ولا الخطوط إلى نقط.

٢ انه ر • انها ر / ٢ التحريك ر • المحرك والمتحرك ر [المحرك] التحريك ف / ٥ ان يلحق ان يلحقه ف / بعضا بعضها ر / ٧ هذه ر / ٩ النفس ف • نفس ف / ١٢ [ما] ر < > ر • ١٥ الكل ف • كل ف / مجموعين ر / ١٦ الاجسام ف • الجسم ف

٢ التحريك المحرك والمتحرك ا / ٥ ان يلحق ت، ش / بعضا ت ا ج د ه، ش ل بعضها ش ح ط خ م

- قال : وقد يلزم أن يكون قول هؤلاء في النفس مثل قول من جعلها جسما لطيف الأجزاء ٢١٤.٩
إلا أن هؤلاء تخصصهم شناعة، وهو أن يكون جسم يداخل جسما. وذلك أنه لما كنا نجد النفس
في الجسم الحاس كله لا في جزء منه دون جزء، وجب متى قلنا أن النفس جسم أن تكون
وهي جسم تداخل الجسم الحساس نفسه، ويخص الذين قالوا بالعدد أن يكون في كل نقطة
نقط كثيرة، إن كانت النقط التي هي النفس غير نقط الجسم، أو يكون كل جسم متنفسا إن
كانت النقط لا فرق بينهما. وقد يلزمهم أن يكون الحيوان إنما يتحرك عن العدد وأن يكون
العدد متحركا، أعني من قال إنها عدد ومن اعتقد مذهب ديمقراطيس. إذ كان لا فرق بين
الوحدات وبين الأجزاء التي لا تنقسم التي يرى ديمقراطيس أنها تحرك الحيوان. وذلك أنه قد
يلزم القولين جميعا ألا تحرك إلا بأن تتحرك.
- قال : فالذين جمعوا العدد والحركة في شيء واحد قد تلزمهم هذه الشناعة وكثير غيرها ١٠
ما يجري مجراها، فإنه ليس يمكن أن تكون هذه الأشياء مأخوذة في حد النفس ولا في حد
عرض من أعراضها. وذلك بين بنفسه للإنسان متى رام أن يعطى من قبل ذلك أسباب ما يظهر
من أفعال النفس وانفعالاتها، مثل الفكر والحس واللذة والأذى وما يجري هذا المجرى، فإنه لا
يقدر على ذلك ولو رام أن يخترعه اختراعا.

٢ لما كنا] ر. كما ر / ٢ (وجب] ر < > ر. / ٥ متنفسا] ر. مقسما ر / ٧ قال < > أنها من
قال] ف / ٨ دي مقراطيس ر / ٩ يلزم] يلزمهم ف / ١٢ أعراضها] ف. أعراضه ف /
١٢ وما] ومن ر / ١٤ اختراعا ر

٢ وجب] يوجب ش / ٩ يلزم] ت، ش

١٩ب٤٠٩ قال : ولما كنا قد ذكرنا أن الأشياء التي كانوا يحدون منها النفس ثلاثة أشياء - أحدها من كان يحدّها بأنها محرّكة ذاتها ، والثاني من كان يقول إنّها جسم في غاية اللطافة أو على غاية ما يمكن أن يكون الجسم عليه في البعد من سائر الأجسام ، والثالث من كان يقول إنّها من الأسطقسات - وكنا قد عاندنا القولين الأوليين وعرفنا ما فيهما من الشكوك المحيلة لهما ، فقد بقي علينا أن نقول في مذهب من اعتقد أنّها من الأسطقسات ، من قبل أن بذلك يسكنها أن تحس الأشياء الموجودة وتعرف كل واحد منها .

٢٥ب٤٠٩ قال : وهذا القول إذا تامل يوجد تلزمه أشياء كثيرة مستحيلة . وذلك أنهم يضمنون أن الشبيه إنّما يعرف بشبيهه ، ولما كانت النفس تعرف الأشياء وجب أن تكون شبيهة بالأشياء التي بها تعرف الأشياء ؛ ولما كانت الأشياء التي بها تعرف الأشياء هي الأسطقسات ، أعني أسطقسات الأشياء ، وجب أن تكون هي من الأسطقسات .

٢٨ب٤٠٩ قال : وهؤلاء إنّما كان يطرد قولهم لو كانت الأشياء كلها هي الأسطقسات . وأما الأشياء الموجودة هي الأسطقسات وما تتركب منها ، وأشياء ليست هي أسطقسات ولا من أسطقسات . (٤٠) فالنفس ليس يمكن فيها أن تعرف ما عدى الأسطقسات وأما المركبات منها فلا تعرفها ، وهذه تكاد أن تكون بغير نهاية . فلننزل أن النفس تعرف الأسطقسات التي منها الأشياء ، فمن أين تعرف المركب من الأسطقسات ؟ مثال ذلك أنّها إن كانت تدرك أسطقسات اللحم - التي هي الأرض والنار والماء والهواء - بالأرض والنار والهواء والماء التي فيها ، فبأي شيء تدرك اللحم ؟

١ كنا [ر • كانت ر / منها النفس] النفس منها ر / ثلاثة ر / ٢-٢ [جسم ... يقول] ر < > ر •
 ٤ [< فني >] ما ف / فيهما [ف • ر •] [ف فيهما ر / لهسا] ر • له ر / ٩-١٠
 [ولما ... أسطقسات الأشياء] ر < > ر • / ١١ الأشياء [والأشياء ف / ١٥ [أسطقسات ... هي] ر
 < > ر • / ١٦ الأرض والنار [النار والأرض ر / والنار < >] ف

وكذلك يعرض لها ذلك في معرفة الإنسان وسائر الموجودات المركبة (٤١) . وذلك انه ليس يوجد كل واحد من الأشياء من الأسطقسات هو على أى نحو اتفق من التركيب بل لكل واحد من الموجودات تركيب ما خاص به وهو فيه على نسبة خاصة به ، ولذلك اختلفت سائر الموجودات المركبة منها .

- ٥ قال : وابن دقليس يعترف بهذا المعنى فإنه حين وصف كون العظم قال إن كونه هو من ثمانية أجزاء : جزآن من الأرض وأربعة من النار واثنان من الماء والهواء ، (٤٢) وبذلك صار أبيض . فليس ينتفع في علم النفس بأن تكون النفس من الأسطقسات دون أن يكون فيها مع الأسطقسات النسب والتركيب . فإنه حينئذ تعرف كل شئ من الموجودات بشبيهه .
- ١٠ قال : وإن وضع أن في النفس الأسطقسات والتركيبات التي من الأسطقسات ، فإن المحال الذي يلزم عن ذلك هو محال ظاهر بنفسه ليس يحتاج في إثباته إلى قول ، فإنه يلزم عن هذا ألا نعلم الحجر مثلا إلا بحجر يكون في النفس . وليس أحد يشك أنه ليس في النفس حجر ولا إنسان ولا شئ من الأشياء التي تعلمها النفس من الموجودات والسوالب ، مثل علمها بما هو خير وبما ليس بخير ، أعني أنه ليس توجد في النفس الخيرات والشرور .
- ١٥ قال : وأيضا إذا كان الوجود يقال على جهات شتى ، وذلك أن منها ما يدل على الجوهر ومنه ما يدل على الكم ومنه ما يدل على الكيف وعلى باقى المقولات ، فقد يجب أن يسأل هؤلاء إذ كانت النفس تعرف هذه كلها ، بأن يقال لهم إنه إما ألا يكون لواحد منها أسطقسات إلا

٢ الأسطقسات] ر . ال ر / [اتفق] ر < > ر / ٢ [سائر] ر < > ر / ٨ [النسب] ر .
 الشبه ر الصبب ر / ١٢ [عليها] ر علمنا ر / ١٤ [منها] منه ر / ١٤-١٥ [الجوهر... على
 الكم] ر < > ر / ١٥ [الكم] كم ف / ١٦ [بأن] ر بل ر /

١١ تعلم] تعلم ت ب ج د يعلم ت ا ه ، ش / ١٥ [الكم] كم ت ه / يجب] ينبغي ت ، ش

للجوهر فقط ، وأما أن يكون لكل واحد منها أسطقسات . فإن كان ليس لشيء منها أسطقسات إلا للجوهر فقط ، فكيف تعرف سائر المقولات ، وهي إنما تعرف الشيء من قبل أنها من أسطقساته . وإن كان لكل واحد منها أسطقسات فتكون النفس جوهرًا وكما وكيفًا وسائر المقولات ؛ لأنه إذا وجدت أسطقسات هذه وجدت هذه . وليس لقائل أن يقول إن معرفة أسطقسات الجوهر تعرف سائر المقولات ، فإنه ليس يكون من أسطقسات الجوهر كم ولا من أسطقسات الكم جوهر .

قال : فالذين يقولون إن النفس من جميع الأشياء قد يلزمهم هذه الشناعات وأشياء أخر تجرى مجراها . ومن الشنيع الذي يلزمهم أيضا قولهم إن الشبيه غير منفعل ولا متأثر عن شبيهه - وأنه لمكان هذا (٤٢) يحس الشبيه بشبيهه ويعرف الشبيه بشبيهه - مع قولهم إن الحواس تنفعل وتتحرك عن المحسوسات . وكذلك التمييز والتصوير بالعقل هو عندهم انفعال لا فعل .

قال : وقد يشهد على أن قول ابن دقليس قول كثير الشكوك والفروض في قوله إن كل واحد من الأسطقسات إنما يعرف بشبيهه . ما يقوله هو نفسه في هذا المعنى من أن الأعضاء التي لا تحس في أبدان الحيوان هي من أرض بسيطة ، مثل العظام ؟ وإن كان ذلك كذلك فقد يجب ألا يحس الشبيه بشبيهه ، وقد كان عنده واجبا ، فهو إذا عنده واجب لا واجب .

٢-١ [وأما... فقط] ر <> ر • / ٢ المقولات [المقولات ر / ٥-٦ [تعرف... استطقسات] ر
 <> ر • / ٩ المكان] ر • لما كان ر / [ويعرف] الشبيه ر • الشبيه ر / ١٠ بالعقل] بالفعل
 ف / ١٢ [إن] ر <> ر •

- قال : وأيضا فإنه يلزم هذه القول أن يكون كل واحد من المبادئ يجهل أكثر مما يعرف ، وذلك أنه يعلم ذاته ويجهل سائر المبادئ وما تركب منها . وقد يلزم ابن دقليس أن ينسب الله عز وجل إلى غاية الجهل الذي هو الفلك عنده . وذلك أنه ليس فيه عنده غلبة لأنه غير فاسد ، وسائر الحيوان فيه الغلبة مع سائر الأسطقسات ، فيكون الحيوان عنده أعرف من الأول بالجملة . فيلزمهم أن تكون جميع الأشياء لها نفس عارفة لأن جميع الأشياء هي إما أسطقس وإما من أسطقس ، وذلك إما من واحد منها وإما من أكثر من واحد وإما من جميعها . فيلزمهم ضرورة أن يكون بعض الأشياء يعرف واحد منها فقط وبعضها أكثر من واحد وبعضها الجميع .
- قال : وللإنسان أن يشك في الشيء الموجود للأسطقسات كالفأية والكمال ، فإن الأسطقسات بمنزلة الهيولى والشيء الموجود فيها هو الصورة . وهذا الشيء الذي تقبله الأسطقسات يظهر من أمره أنه جليل القدر وأشرف من الأسطقسات التي تقبله . وإذا كان هذا هكذا وكانت النفس هي من الأسطقسات فيجب أن يكون هذا الجزء هو أشرف من النفس وأفضل منها وأحق بالرئاسة . ومن المعلوم بنفسه أنه لا شيء أشرف من النفس وأحق بالرئاسة منها وبخاصة العقل ، فإنه يظهر أنه ليس هاهنا شيء ينبغي أن يتقدم عليه . فإن هذا هو أوجب أن يكون أقدم بالطبع على

١ ال[أسطقسات] مبادئ ر / ٢ غاية الجهل[ر ه غلبة ر / (وذلك] ف < > ف ه / [انه] ر
< > ر ه / ٤ حيوان[ف ه حيوان ف / ٦ منها] ر < > ر ه / [من] أكثر ف < > ف ه من
[جميع] أكثر ر / ٧ وبعضها [ويعنيها] ر / ١١ وأفضل منها] ر < > ر ه / ١٢ [ومن
المعلوم...بالرئاسة] ر < > ر ه / ١٢ [هو] ر < > ر ه

٤ بالحكمة وبالجملة ت ، ش / ٦ منها] ت ا ب ج ، ش ح ط ل م [] ت د ه ، ش خ /
٨ كالفأية والكمال] في الفأية والكمال ت ج د في غاية الكمال ت ه ، ش ح ط خ /
١١ وأفضل منها] ت ج د ه ، ش [] ت ا ب / ١٢ [ومن المعلوم...بالرئاسة] ت ا ، ش خ
ل م / ١٢ [هو] ت ا ب

الأشياء التي وجدت من قبله ، وهي الأسطقسات . وبالجملة فالأسطقسات يحب أن تكون أقدم في الزمان ، والذي في الأسطقسات وهو الصورة أقدم بالطبع في الوجود .

- ١٠ب ١٦ قال : وجميع من جعل النفس من الأسطقسات من قبل معرفتها الأشياء والإحساس بها ، ومن قال فيها أيضا إنها شئ محرك لذاته من قبل أنها مبدأ الحركة ، لم يجعلوا قولهم عاما ، أي في كل نفس . وذلك أنا لسنا نجد جميع التنفس تتحرك في المكان ، إذ كنا نجد بعض الحيوان لازما لموضع واحد بعينه . وهذه الحركة التي يظن بها أنها أخص بالنفس من سائر الحركات ، أعني الحركة التي هي النقلة للحيوان ، هي أخرى الحركات بالنسبة إلى النفس وأخرى الحركات أن يقال إن التحول الأول منها هو يحرك ذاته . وكذلك أيضا من جعل النفس من الأسطقسات من قبل أنها عاقلة حساسة لم يجعل قوله أيضا في كل نفس ، إذ كنا نجد النبات حيا وليس له حصة من الإدراك ولا من النقلة أيضا . وأيضا فإننا نجد من الحيوان ليس له تمييز . ١٠
- ١٠ب ٢٤ قال : وإن سلم الإنسان هذه الأشياء وأنزل أن العقل جزء ما من النفس وكذلك الحس وانهما من الأسطقسات ، فإنه يلزم قائل هذا القول ألا يكون متكلمًا في كل نفس ولا في نفس واحدة بأسرها إذ كان الحس غير العقل .

٢ الوجود] ر ه الموجود ر / ٦ اخص] خاص ر / ٨ المتحرك] ر المحرك ر ه / ١١ جز ما من] ر ه جز من ر / ١٢ [الحس] ر <> ر ه

٦ اخص] خاص ت ه / ٨ المتحرك] المحرك ت ، ش / ١١ جزء ما من] ت ب ج د
جزء من ت ه ، ش

- ٢٧٤١٠ قال : وقد عرض مثل هذا في ما ذكرت به النفس في الشعر القديم المنسوب إلى
فلان (٤٤). وذلك أنه قيل في ذلك الشعر إن النفس هي مبثوثة في الكل وأنها ترد في داخل
البدن من خارج بالتنفس عندما تحملها الرياح. وذلك أنه ليس النبات متنفسا وهو ذو نفس،
وكذلك كثير من الحيوان (٤٥) ليس يتنفس.
- ١٧٤١١ قال : (٤٦) وقد ذهب على الذين جعلوا النفس من الأسطقسات أنه ما كانت بهم حاجة إلى
أن يحملوها من جميعها، أعني من المتضادة منها، وذلك أنه يكفي أحد المتضادين أن يحكم على
ذاته وعلى ضده المقابل له. وذلك أنا نعرف المستقيم بالمستقيم نفسه وبه نعرف ضده الذي هو
المنحني فإن المسطرة هي الحاكمة على الأمرين باستقامتهما، أعني على الخط المستقيم وغير
المستقيم. وهذا إنما يعرض في الضد الأقدم (٤٧) ولذلك المنحني مثلا لا يعرف ذاته ولا يعرف
به المستقيم. ١٠
- ٧٢٤١١ قال : وقد قال قوم (٤٨) إن النفس شائعة في كل العالم، وهذا هو أحد المواضع التي
يظن منها أن الأشياء كلها مملوءة من الله. ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير. وإن لسائل أن
يسأل لأي شيء صارت النفس وهي موجودة في الهواء والماء لا يكون الماء والهواء بها حيا،
ويكون المختلط من الأسطقسات بها حيا، على أنه قد يظن أنه إن كان الأمر هكذا أن تكون
النفس التي في البسائط أفضل لأنها لا تموت، والتي في المركبات تموت. فإن كان ذلك كذلك ١٥

٤ يتنفس] ره بمتنفس ر / ٨ [على] ف / ٩ [وهذا...ذاته] ر < > ره /

١٢ [فيه] ر < > ره / ١٤ [ويكون] ف < > ف • / [حيا] ف < > ف • / [قد يظن أنه] ر

قد يظن ره

٢-١ إلى فلان] إلى ارفاوس ش ح / ١٢ الماء والهواء] الهواء والماء ت، ش

فقد يسل لاي سبب صارت النفس التي في البسائط أفضل واقرب من الا تموت؟ وقد يلحق هذين جميعا امر شنيع خارج عن القياس وذلك ان القول ان النار والهواء هو حيوان هو شبيه بقول من لا عقل له، إذ كان من المعروف بنفسه ان هذه البسائط ليست حيوانا والقول أيضا ان فيها نفسا وليست من قبلها حيا امر شنيع.

- ١٦٤١١ قال : ويشبه ان يكون هؤلاء القوم إنما توهموا ان النفس في الكل من قبل ان الكل صورة مثل صورة اجزائه، أعني أن ذلك متشابه. وذلك ان أجزاء الهواء هي هواء، فإن كانت النفس توجد في كل الهواء وتوجد في الهواء الذي يرد بدن التنفس، فقد يجب أيضا ان تكون صورة اجزائه وصورة كله واحدة. لكن ان كانت النفس التي في الجزء من الهواء الذي في الحيوان ليس تشبه النفس التي في الكل - وذلك ان الهواء الذي في الحيوان إذا انفصل منه بقي متشابهًا لصورة الكل، والنفس التي فيه إذا انفصلت لم تبق متشابهة لنفس الكل - فقد يجب إما ألا تكون النفس التي في الجزء، أعني في الجزء من الأسطوانات المحصول في الحيوان متشابهة للنفس التي في الكل، أو يكون ليس كل أجزاء الكل تقبل النفس، بل جزء دون جزء.
- ٢٤٤١١ قال : فقد تبين ما قلنا إنه لا المعرفة التي للنفس هي من قبل أنها من الأسطوانات، ولا أنها متحركة من ذاتها من قبل أنها أول محرك في الحيوان. ولما كان يوجد للنفس المعرفة والإحساس

٤ [نسبة] نفسا ر / ٥ الكل] فـ ٥ كل ف / ٦ اجزائه [وصورة كله واحدة. لكن ان كانت النفس التي في الحز من الهواء الذي في] ر / ٧ فقد رـ ٥ وقد ر / ٩ [ليس] فـ ٥ < فـ لا ر / ١٠ بقي متشابهًا] متشابه ر بقي متشابه ر / ١٠ تبق [تبقى ر / متشابهة] متشابه ر / ١٢ ليس [كل] ف ر < ف / ١٢ [التي] ر < ر / ١٤ ال [محرك] حيوان ف

١٢ [التي] ت، ش

والظن والشهوة والإرادة - وبالجملة أصناف الشهوات وأصناف الإرادة والتحريك أيضا في المكان والتغذى والنمو والنقص - فهل كل فعل من هذه وانفعال هو للنفس بأسرها ، أعني أن تكون النفس تحس بكليتها وتمقل وتتحرك أعني تفعل جميع الأفعال المنسوبة إليها وتنفعل جميع الانفعالات المنسوبة إليها بذاتها ، (أو) إنما تفعل هذه الأفعال المختلفة بآلات مختلفة وأجزاء مختلفة؟ وهل الحياة موحدة في كل واحدة من هذه النفوس (١٩) أو في كثير منها ، أو سبب الحياة سبب آخر؟

قال : وقد قال بعض الناص (٥٠) إن النفس ذات أجزاء وإنها تحل في البدن في أعضاء مختلفة ، مثل قولهم إن العقل في الدماغ والقوة الفاذية في الكبد والنزوعية في القلب (٥١) . وإن كانت في نفسها متجزئة فبما صار التنفس حيوانا واحدا؟ وذلك أنه ليس يظن أن البدن هو سبب هذه الوجدانية ، بل أخرى لظان أن يظن أن الأمر على ضد ذلك ، أعني أن النفس أخرى أن تكون علة في اتصال البدن وفي كونه واحدا ؛ والدليل على ذلك أنها إذا خرجت عنه تهباء وتمفن فإن كان هاهنا شيء ما غير البدن يصير البدن واحدا ، فذلك الشيء هو النفس ضرورة . وهذا الشيء أيضا إن فرض ذا أجزاء لزم أن يكون له شيء به صار واحدا ومر الأمر إلى غير نهاية ، وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن تكون النفس واحدة .

٢ والنقص] ره والنقصان ر / ٣ وتمقل] ره وتفعل ر / ٤ (أو) إنما] وأنا ف ر /
٩ متجزئة] ره متحركة ر / المتنفس حيوانا] ره الحيوان متنفسا ر / ١١ اتصال] اتص، ف /
١٢ [ضرورة] ف / ١٣ [به] ر <> ره / ومرا] ره والامر ر / الامر] ف • المرف /
١٤ النفس] إل النفس ف

٤ (أو) إنما] ت ب ج أو ش وإنما ت ج • د ه / ١٢ ضرورة] ت ، ش

١٤١١ ب ١٤ قال: وقد يتشكك الإنسان في أمر أجزائها ويقول إن كانت النفس بأسرها تصل البدن بأسره وتصيره واحداً فينبغي أن يصل جزء جزء من أجزائها جزء جزء من البدن، وذلك مما لا يسهل القول به، ولو أراد أن يخلق ذلك مريد اختلافاً، فإنه لا يمكنه أن يقول أى جزء يصله العقل من البدن ولا كيف يصله.

١٤١١ ب ١٩ قال: وقد نجد النبات إذا فصل تبقى أجزائه حية، وكذلك نجد كثيره من الحيوان المحرز. وهذا يوهم أن النفس واحدة بالنوع لا بالعدد، وذلك أنه لو كانت بالعدد فإنما كانت تكون في جزء محدود منه ونحن نجد في كل واحدة من الأجزاء المفصلة حساً وحركة في المكان مدة ما. ولكن ليس يمكن أن تبقى تلك الأجزاء حية، وذلك أنه ليس لها آلات تحفظ بها طبيعتها؛ إلا أنه ليس ذلك بمانع أن يكون في كل واحد من تلك الأجزاء النفس كلها، ويكون معنى قولنا أن كل النفس في كل الأجزاء من طريق أن الموضوع شئ منقسم إلى أجزاء متشابهة (٥٢). ولهذا الذي قاله ليس يوجد هذا للحيوان الذي الأعضاء الآلية فيه بيئة، وإنما يوجد لما جسمه متشابه الأجزاء أو قريب من المتشابه.

١٤١١ ب ٢٧ قال: ويشبه أن يكون المبدأ الموجود في النبات نفساً أعنى الغاذى، فإن في هذا المبدأ يشترك الحيوان والنبات. وهو قد يوجد خلواً من المبدأ الحسى في النبات، وليس يوجد شئ له المبدأ الحسى إلا وله هذا المبدأ.

١٥ تم تلخيص المقالة الأولى بحمد الله تعالى لا رب غيره.

١ [النفس] ر < > ر * / ٢ [واحد] ف < > ف * / ٥ كثيره [كثيراً] ر / ٦ < > ذلك انها لو كانت بالعدد > وذلك ر / انه [انه] ر / ٨ ليست ر / ١٤ المبدأ ر * الحيوان ر

تلخيص المقالة الثانية من كتاب النفس للحكيم ارسطاطاليس

- قال : فهذا هو جملة ما قلناه فيما تادى إلينا من الأراء فى النفس عن تقدمنا . وقد
يجب علينا بعد ذلك أن نأخذ فى الكلام فيها ونبتدى من ذلك بتعريف ما هى النفس وبالجملة
بتعريف الحد الذى هو أعم الحدود لها ، أعنى الذى يشمل كل نفس . فنقول إن الجوهر
يقال على ثلاثة معان ، أحدها على الجوهر الذى هو الهوى ، وهذا ليس هو شياً موحوداً بالفعل
وإنما هو بالقوة ؛ والثانى الذى هو جوهر على طريق الصورة ، وهو الذى به يكون الجوهر
الموجود بالقوة موجوداً بالفعل ومشاراً إليه ؛ والثالث الجوهر المجتمع منهما ، وهى الأشخاص
والأنواع (١) . والهوى بالقوة الصورة ، والصورة هى استكمال الذى بالقوة . والصورة على
ضربين (٢) : صورة على كمالها الأول بمنزلة العالم حين لا يستعمل علمه ؛ وصورة على كمالها الأخير
بمنزلة العالم حين يستعمل علمه . والأجسام هى التى يقال لها أولاً جواهر وبخاصة الطبيعية ،
وذلك أن هذه هى مبادئ سائر الأجسام . والأجسام الطبيعية منها ما له حياة ومنها ما ليس له
حياة وأعنى بقولنا حياة ما له تفذ ونمو ونقص وذلك بالذات ، أى ببدا فيه . وإذا كانت
الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية ، وكانت الطبيعية منها حياة ومنها غير حياة ، فيجب أن
تكون الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية الحية . وإن كان كذلك فكل جسم طبيعى حى فهو
جوهر وهو جوهر على أنه مركب من مادة وصورة .

١ ارسطاطاليس ف / ٨ الذى <هى> ف / ٩ يستعمل يستعمل ف / (وصورة) ر /
٩-١٠ (وصورة... وبخاصة) ر <> ر / ١١ (سائر) ر <> ر / ١٢ حية ر / حية ر
١٤ [تقال] ر <> ر

٨ والهوى هى بقوة ت ، ش

ولأن الجسم الذى له حياة هو جسم بصفة ما ، أعني أنه يقال فيه إنه جسم حى أى ذو نفس ، فبين إذ كانت النفس جوهرًا أنه ليس يمكن أن تكون هى الجوهر الذى هو الجسم . وذلك أن الجسم ليس هو من الأشياء التى توجد فى موضوع والنفس فى موضوع ، سل هو موضوع هيولى ، فيجب من ذلك أن تكون النفس هى الجوهر الذى على طريق الصورة . وإذا كانت الصورة استكمالًا وكان الاستكمال كما قلنا على ضربين أول وآخر: فالأول مثل وجود العلم ٥ للعالم حين ما لا ينظر والثانى مثل وجوده له فى حين ما يظفر ، ومثل وجود العلم له حين هو نائم ومثل وجوده له حين هو يقظان ، وكانت الأجسام الطبيعية منها ما هى قابلة للحياة وهى الآلية ، ومنها ما هى غير قابلة للحياة وهى التى ليست بالآلية ، وجب أن تكون النفس هى استكمال أول لجسم طبيعى آلى (٢) . فإن الآلية إن كانت خفية فى النبات فهى موجودة فيه ، فإن أجزاء النبات ليست بسيطة فى الغاية . وذلك أن الأصول فيها نظير الفم والمعدة وفيها ١٠ الورق وهو ستر ووقاية للشمر ، وهى غير متشابهة .

قال: فإن كان يمكن أن يكون للنفس حد عام لا أعم منه فهو هذا الحد . ومن هذا يظهر أنه ليس ينبغى أن نبحث هل النفس هى البدن أم لا ، ولا يقع فى ذلك ارتياب كما ليس يقع ارتياب فى أن الشكل الذى فى الشمع ليس هو الشمع ولا الذى فى الحديد هو الحديد . وبالجملـة فكما أنه لا يظن أن الصورة هى الهيولى كذلك لا يظن أحد أن النفس هى جوهر على ١٥ أنها هيولى . وذلك أن اسم الواحد والوجود وإن كان يقال على المادة والصورة فهو أحق باسم الصورة الذى هو الاستكمال . ولما كانت النفس أحق باسم الموجود من الشئ الذى فيه النفس كانت النفس صورة .

١٢ ب ٦

٦ (ما) ر < > زه / ٧ الطبيعية (فـ الطبيعة ف / ٩ أول (فـ الأول ف /
 ١١ ووقاية (ره ووقا ر / ١٢ ام لا (فـ الاف او لا ر

- فقد تبين من هذا القول أن النفس جوهر على طريق الاستكمال الذي هو الصورة. وذلك أن النفس لما كان الجسم هو بها ما هو، أى هي محمولة عليه من طريق ما هو (٤)، وكان ما يحل من طريق ما هو جوهرًا، فالنفس جوهر. ومثال ذلك أنه لو كان آلة من الآلات الصاعية جسمًا طبيعيًا مثل القدم مثلًا لكان الشيء الذي يحل عليه من طريق ما هو صورته ونفسه؛ لأنه كان يكون إذا رفع على هذا الوجه من القدم الشيء الذي يحل عليه من طريق ما هو قدوم لم يبق قدومًا إلا باشتراك الاسم. فاما من حيث القدم آلة صاعية فليس يعرض ذلك فيه، بل يمكن أن يرتفع عنه المعنى الذي هو به قدوم ويبقى قدومًا لا باشتراك الاسم وتلك هي الحدة التي فيه. فاما النفس إذ كانت نسبتها من جسم طبيعي هذه النسبة وهو الذى فيه مبدأ حركة وسكون، فقد يجب أن تكون جوهرًا على طريق الصورة.
- ولذلك كان تصور النفس بهذه الصفة من مثالات الأعضاء المتصفة نفسها أوضح. مثال ذلك أن العين لو كانت حيوانًا لكان البصر نفسها وصورتها، ولكان هذا هو جوهرها الذى به العين هى ما هى. ولكانت موضوع قوة البصر هى هيولى هذا الحيوان الذى إذا عدم البصر لم يقل عليها عين إلا باشتراك، أعني أنه كان ينعدم منها معنى كونها عينًا فتتعدم لذلك منها مادتها وصورتها ضرورة. وهذا هو الفرق بين الجواهر التى فى موضوع والأعراض التى فى موضوع. وذلك أن الأعراض إذا ارتفعت لم يرتفع الموضوع الذى هى فيه ولابقى موضوعًا باشتراك الاسم، وأما الجواهر التى هى فى موضوع فإنه إما أن يرتفع الموضوع بارتفاعها أصلاً وإما أن يبقى موضوعًا باشتراك الاسم.

٢ [الات] ف • الات ف / ٤ [الذى] ف < > ف • / ٧ [هو] ر < > ر • / ٨ [فيه] ر •
 منه ر / ١٠ [بهذه] ر • هذه ر / ١١ كان ر / ١٢ [ال] < > هيولى ف / ١٢ [معنى] ر
 < > ر • / ١٤ [هو] ر < > ر • / [والأعراض التى فى موضوع] ر < > ر • / موضوع] ف •
 موضع ف

٤ [الذى] ت ب، ش / ٨ [فيه] منه ت، ش / ١٤ [والأعراض التى فى موضوع] والأعراض
 ت، ش

فهذا هو الذى قصده أرسطو بهذا المعنى. وإذا كان هذا كله بينا من أمر العين - أعنى أنه لو كان العين حيوانا لكان البصر نفسها المحمول عليها من طريق ما هو، ولكان الموضوع للبصر مادة ذلك الحيوان؛ وإذا كانت نسبة البصر من ذلك الموضوع هى نسبة النفس من البدن، وكانت العين لو كانت حيوانا لكانت بهذه الأحوال - فمن البين أن النفس هى المحمولة على الحيوان من طريق ما هو وأن البدن هو مادة النفس، أعنى الذى هو بالقوة متنفس. وإن اسم الحيوان ينطلق على مجموعهما على النحو الذى ينطلق اسم العين على البصر والشئ الذى فيه البصر وذلك أن قياس وجود هذه الأحوال فى الجزء هو قياس وجودها فى الكل.

قال: فأما إن النفس يظهر من أمرها من هذا الحد أنها غير مفارقة للبدن، أعنى من قبل ما قيل فيها أنها صورة له واستكمال، فبين. وكذلك الحال فى أجزائها إلا أن ذلك إما فى أكثر أجزائها فبين وإما فى بعضها فغير بين، من قبل أنه ليس يمتنع أن يوقف من بعض أجزائها على أن ذلك الجزء ليس استكمالاً للبدن على هذا النحو من قبل أنه يوجد لا يستعمل آلة من آلات البدن. ومما يقنع فى ذلك أنه يظن أن بعض الاستكالات مفارقة للأشياء التى تستكمل بها مثل مفارقة الملاح للسفينة، ولذلك ما ينبغى أن نفحص عنه هل النفس استكمال البدن منزلة ما الملاح استكمال للسفينة أم ليس ذلك كذلك، فإن ذلك ليس بين من أول الأمر.

٢٤١٢

١ هذا ر. هذا هكذا ر / ٢-١ [أعنى...العين] ر (>أعنى...العين حيواناً) ر. / ٥ البدن (هو) ر < ر. / ٩ فبين ر. بين ر / فى أجزائها فى أجزاء النفس ر. / ١٢ للسفينة ر. / السفينة ر / ١٤-١٢ (البدن...استكمال) ر < ر.

قال (٥): فقد قيل على هذا الوجه في تفهم جوهر النفس على طريق المثال والحد الذي هو شبيه بالرسم العام. وليس يعطى معرفة جوهر النفس على التمام، إذ كان لم يؤت فيه بالسبب الذي من قبله وحب أن يكون جزء نفس بهذه الصفة، فاما من أين يسلك في هذا العلم إلى معرفة هذه الأسباب المتقدمة التي هي اعرف عند الطبيعة وهي التي بها يكمل هذا الحد. فمن الأشياء المتأخرة التي هي احفى عند الطبيعة وأظهر عندنا، إذ كان العلم بالنفس هو جزء من العلم الطبيعي. وقد تبين (٦) أن المصير إلى أسباب الأمور الطبيعية يكون أبدا من الاعرف عندنا والأخفى عند الطبيعة. ولهذا ينبغي أن نسلك في معرفة جوهر النفس هذا المسلك والا تقتصر من معرفتها على هذا الحد الذي يعرف ما هي، دون أن نأتي في ذلك بالسبب القريب في تلك الماهية، فإنه ينبغي أن تكون الحدود ليس إنما تعرف ما هو الشيء فقط كما يعرض ذلك في أكثرها، بل وأن يؤتى في ذلك بالسبب حتى يكون الحد من جنس الحدود التي تشتمل على ما يجري منها مجرى مبدا برهان وتتيحة برهان. وأما الحدود التي تقتصر على ما هو فقط فإنها تشبه الحدود التي هي نتائج برهان، أي يبقى فيها إعطاء السبب القريب. ومثال ذلك (٧) أن الحد الذي يقال فيه في الكسوف القمري إنه انقطع ضوء الشمس عن القمر، لم يؤت فيه بالسبب القريب ولذلك كان هذا الحد للكسوف من جنس ما هو تتيحة برهان. وأما إذا زيد في هذا الحد لقيام الأرض بينه وبين الشمس فقد تمت المعرفة بالكسوف

٥

١٠

١٥

٢ بهذه ر ه هذه ر / ٥ اذ ر ه اذا ر / ٦ الطبيعية ف ه الطبة ف / ٩ الشيء ف ه
شي ف / ١٢ يبتى ر ه تبقى ر / ١٢ الشمس ال [قمر] شمس ر / ١٤ يوت
يوتى ر

رحصل حده على التمام الذى لم يبق بعد فى الكسوف تشوق إلى معرفة شئ من أمره. وكذلك من حد المربع المساوى لسطح ما متوازى الاضلاع بأنه السطح المتساوى الاضلاع القائم الزوايا المساوى له، فلم يات فيه بالسبب. فاما إذا زاد فقال المعمول على الخط الذى هو وسط فى النسبة بين ضلعى السطح المتوازى فقد اتى بالسبب والحد الكامل. وإنما قيل فى حد النفس إنه نتيجة برهان على جهة التشبيه لأنه معروف بنفسه، والحد الذى هو نتيجة برهان ليس معروفا بنفسه، ووجه الشبه بينهما أنه لم يؤت فيه بالسبب.

وإذا تقرر هذا فنرجع فنقول إن النفس يتميز عن غير المتنفس بأنه يقال فيه إنه حى. ولما كان هذا يقال فى الشئ من قبل معان، فبين أن كل ما وجد فيه معنى من تلك المعانى فهو يوصف بالحياة. مثال ذلك العقل والحس والحركة فى المكان والتغذى والذبول والنمو، فإن كل موجود فيه معنى من هذه المعانى ينطلق عليه اسم الحياة. ولذلك قيل فى النبات إنه حى وإن لم يوجد فيه إلا مبدأ التغذى والنمو والنقص، وإنما كان ذلك كذلك لأنه يوجد فيه قوة ومبدأ يفعل النمو والنقص فى الجهات المتضادة من الشئ.

والمبادئ التى فى الأجسام البسيطة إنما تتحرك فى جهة واحدة من المتضادة، أعنى المبدأ الواحد منها. مثال ذلك أن النار تتحرك إلى فوق فقط، والأرض إلى أسفل. فاما القوة النامية فإننا نجدها تحرك الغذاء فى النامى وتنبيه إلى الجهتين المتصادمتين. وذلك أن السامى ليس إنما

٢ المساوى] ر. المتساوى ر / متوازى] ر. موازى ر / [بأنه...الاضلاع] ف < > ف. /
 ٢ المساوى] ر. المتساوى ر / النفس <هذا>] ف ر / ٩ يوصف] ف. يصف ف /
 ٥ فانا نجدها] ر. فانها ر

٤ النفس <هذا>] ت ب ج ه، ش ط خ م / ٥ والحد الذى ما هو ت ا ب ح د، ش [ما] ت

ينمو إلى فوق فقط ولا إلى أسفل فقط ولكنه ينمو إلى الجهتين على مثال واحد ، وكذلك ما يفتدى فهو حى بدليل أن الحيوان ما دام فيه هذا الفعل ينطلق عليه اسم الحياة وإن فقد الحس والحركة؛ أعنى أنه لا يقال فيه إنه ميت وإن فقد الحس والحركة حتى يفقد قوة التفدى. وهذه القوة المنسوبة إلى النبات هي التي يمكنها أن تفارق سائر القوى إذ كان ليس في النبات قوة أخرى غير المنسوبة إلى هذه النفس التي تسمى الغاذية. وأما سائر القوى فليس يمكنها أن تفارق هذه القوة، أعنى أن توجد مفردة دون هذه القوة، ولذلك كل حساس متفدى وليس ينمكس كما أن كل ناطق حساس ولا ينمكس، وذلك في النطق الذي في الأشياء المائنة. (٨)

فإذا كان في الشيء المبدأ المنسوب إلى القوة الغاذية وحده، قيل في الشيء إنه حى ولم ينل فيه إنه حيوان، وإذا كان فيه مع هذا المبدأ مبدأ حس اللمس، قيل فيه إنه حيوان. وذلك أن الأشياء التي لا يتبدل مكانها ولا يوجد فيها من الحواس الخمس إلا حس اللمس فقط تسمى حيوانا. وذلك أنه إن كان المبدأ الغاذي قد يوجد في النبات من دون مبدأ الحس كذلك حس اللمس قد يوجد في بعض الحيوان دون سائر الحواس. ولذلك كان كل حيوان له حس اللمس، فأما السبب في افتراق هذه القوى بعضها من بعض فننصل القول فيه في ما بعد. (٩)

وأما في هذا الموضع فنبين ما يحتاج إلى معرفته من ذلك هو أن النفس هي مبدأ هذه الأشياء التي ذكرناها كلها، وأنها التي بها حددت، أعنى الغاذية والحساس والعاقل والمحرك،

١ الجهتين] ر • جهتين ر / ٢ [أعنى] ر < > ر • ٤ [هذه] النبات ف / هي] ر •
 أعنى ر / القوى [فليس يمكنها] ر / ٥ < هي > التي ر / ٧ ولا] وليس ر / ١١ تبدل
 ف / ١٤ بعد] بعض ف / ١٥ فبلغ] ر • مبلغ ر

وإن كل واحد من هذه هو نفس أو جزء نفس. وقد يجب أن نفحص إن كان جزءاً فهل هو جزء من جهة أنه مفارق سائر الأجزاء بالمعنى وحده، أو بالمعنى والموضع أعني موضعه من البدن. فاما في بعض هذه الأجزاء وفي بعض الحيوان فليس يصعب الوقوف على هذا المعنى من أمر النفس، وأما في بعضها ففيه شك. وذلك أنه كما يظهر في النبات أن القوى الثلاثة التي فيه أعني الغذائية والنموية والمولدة، ليست مفترقة بالمكان، إذ كان كل جزء من النبات توجد فيه هذه القوى -ولذلك أي جزء قطع منه، وجد يفعل أفعال جملة ذلك النبات- كذلك يظهر الأمر في كثير من الحيوان المحرز، أعني إذا قطع جزء منه وجد يتحرك في المكان ووجد يحس. وإذا وجدت له الحركة في المكان وجد له حس وتخيل (١٠) وما له تخيل فله تشوق. وبذلك أنه حيث يوجد الحس توجد اللذة والأذى، وحيث يوجد هاذان فقد يوجد شهوة. فالنفس في هذا الحيوان كأنها واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، وكذلك يجب أن يكون الأمر في هذه القوى في سائر الحيوان الأكمل، أعني أنه يجب أن تكون واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى؛ وأما العقل والقوة النظرية فليس أمره بينا هاهنا، هل هو مفارق للبدن أم ليس بمفارق.

قال: ولكن يشبه أن يكون هذا جنساً آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق، كما يمكن أن يفارق الأبدى الفاسد. وأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها من هذا الحد أنها ليست مفارقة كما يقول أقوام (١١)، وكذلك من البين من أمرها أنها بالمعنى مختلفة.

٢٥٤١٣

١ أو جزءاً ر. وجزر / ٢ [أو بالمعنى] ف < > ف. / والموضع أعني موضعه ر. والموضوع أعني بموضوعه ر. / وفي ر. أو في ر. / ٤-٥ [أن القوى... النبات] ر < > ر. / ٧ ووجد ف. وجد ف. / ٩ ووجد توجد ر. فالنفس ر. والنفس ر. / ١٤ [كما... الأبدى] ر < > ر. / ١٤-١٥ [من هذا... أمرها] ف < > ف. / ١٥ الحد الحال ف. / أنها ر. أنه ر. / مفارقة < للبدن > ر.

١ أو جزءاً وجزء ت د / ١٤-١٥ [من هذا... أمرها] ش خ / ١٥ الحد ت، ش ط خ ل

م

[أ] ش ح

وذلك أن معنى أن يحس الإنسان غير معنى أن يروى ، وكذلك الأمر في مساية سائر القوى التي عددها بعضها لبعض ، فاما أن لبعض الحيوان هذه كلها وبعضها أو واحدا منها ، وأن كون الأمر بهذه الصفة هو الذى يفعل اختلاف أنواع الحيوانات ولأى سبب كان ذلك ، فسيفحص بأخرة عنه . وقد عرّض للحيوان مثل هذا في الحس بعينه ، وذلك أن لبعضه الحواس كلها وبعضه واحد منها ، وهي الحاسة المضطر إليها في وجود الحيوان التي هي حاسة اللمس .

٥

١٤٤٤

قال : ولا كان من البين أن الشئ الذى به نقول إنا نحس ونحيا هو كالشئ الذى به نقول إنا نعلم ونصح ، وكان من البين بنفسه إنا نقول إنا نعلم من قبل العلم ومن قبل الشئ القابل ، وكذلك نقول إنا نصح من قبل شئين ، أحدهما الصحة والآخر القابل . وكان العلم صورة والشئ القابل له هيولى ، وكذلك الصحة هي صورة للشئ القابل لها ، وكان هاتان الصورتان لا توجدان في غير القابل لهما ، فإنه يظن أن فعل الفاعل الذى هو الصورة للشئ إنا يوجد للصورة وهي في القابل . فبين أن سائر أفعال النفس التي تنسب إلينا إنا تنسب إلينا من قبل شئ يجرى منا محرى المادة وشئ يجرى منا مجرى الصورة . وإذا كان ذلك كذلك فبين من ذلك شيان : أحدهما أن النفس هي التي تجرى منا مجرى الصورة لا مجرى الهيولى ولا الشئ الموضوع للصورة .

١٠

٩ صورة[الصورة ف / ١١ للصورة[لصورة ر / ١١ إلينا... إلينا] ر • إليها... إليها ر /
 ١٢ منا] ر • منها ر / وشئ يجرى منا] وهي تجرى منه ر وشئ يجرى منها ر •
 ١٢ منا] ر • منها ر

٩ صورة[ت ، ش / ١١ للصورة وهي في القابل[للقابل ت ، ش / ١١ إلينا] ش ح
 إليها ت ، ش / إلينا] إليها ش ط / ١٢ منا] منها ش ط •

- وإذا كان ذلك كذلك وكانت النفس جوهرًا، وكان الجوهر يقال على ثلاثة معان كما تقدم (١٢)؛ المادة والصورة والمركب منها فالنفس هي الجوهر الذي هو الصورة. والمعنى الثانى أن النفس لا تفارق البدن، وذلك أنه لما كانت الهيولى من هذه قوة أعنى البدن، والصورة معنى تستكمل به تلك القوة كما تستكمل سائر المواد التى وجودها بالقوة بالصورة التى هى قوية عليها، فبين أن النفس من هذا هى كمال الجسم. وأنه ليس يمكن أن توجد إلا فى الهيولى التى هى قوية عليها. ولا يمكن فيها أن توجد فى أى جسم اتفق، بل فى أجسام مخصصة وهى التى فيها قوة على قبولها، فضلا عن أن توجد فى غير جسم.
- ولذلك أحسن الذين قالوا (١٣) إن النفس لا تكون خلوا من البدن ولا هى الجسم ولاكنها معنى فى الجسم، وليست فى كل جسم بل فى أجسام مخصصة؛ بخلاف ما فعل الذين قالوا إنها شئ مفرد قائم بذاته وإنها تداخل الأجسام. فإن هاذلأ لا يقدرون أن يقولوا لم دخلت بعض الأجسام دون بعض إذ كنا نرى أنها لا تداخل أى جسم اتفق ولا لم تداخل فى وقت ولا تداخل فى آخر. وأما إذا قلنا إنها استكمال للجسم الذى هو بالقوة ذلك الاستكمال لا للأجسام التى ليست فيها قوة، وكانت تلك الأجسام حادثة أو معنى القوة فيها حادث، فقد أمكنا أن نعطى السبب الذى من قبله وجدت فى بعض الأجسام ولم توجد فى بعض، وهو وجودها فى الأجسام التى شأنها أن توجد فيها فى وقت دون وقت، وهو وقت حصول القوة فيها. فقد تيسر

٢ قوة اعنى البدن] هى القوة التى فى البدن ر / ه النفس] فـ نفس ف / ٩ [فى] ف
 < فـ / ١٠ دخلت] داخل رـ / ١١ لم تداخل [أى جسم اتفق] فـ / ١٢ هو
 هى ر / للأجسام] الأجسام ر / ١٢ ليست] رـ ليس ر / ١٢-١٤ [أو...الأجسام] فـ
 < فـ / ١٢ معنى] رـ توجد رـ

٤ بالصورة] بالصورت، ش / ١٢ معنى] تـ غير ش ح ط خ م، ت ه فى غير ت ب ح،
 ش ل

- من هذا أن النفس هي استكمال البدن والجهة التي بها كان البدن مستكملاً بها.
- قال: فأما جميع هذه القوى من النفس التي ذكرنا فكلها موحدة في بعض الحيوان وبعضها موحدة في بعضه وفي الأفراد من الحيوان توجد من هذه القوى واحدة فقط، ونعني بالقوى العاذه والحساس والشوقى والمحرك فى المكاف والمفكر والمميز. والذى توجد من هذه فى النبات فالغاذى وحده كما قلنا، وأما فى الحيوان فالغاذى والحساس والشوقى، والشوق منه شهوة وسنه غضب ومنه إرادة. والحيوان كله لا يخلو من حس اللمس. وكل ما له حس فله لذة وأذى وكل ما له لذة وأذى فهو مشته أعنى أنه يشتهى حصول اللذة وزوال الأذى. ولما كان كل حيوان متغذياً وجب أن يكون له الحس الذى يميز به الغذاء. والحس الذى به يدرك الغذاء هو الذى يدرك به فقد الغذاء، كالحال فى واحدة واحدة من الحواس، أعنى أنها تدرك الشئ الخاص بها وعدمه.
- ولما كان الحيوان إنساناً هو مركب من اليابس والرطب والبارد، وجب أن يكون غذاءه من هذه الأربعة، ووجب أن يكون الذى يميز به غذاءه هو حس اللمس إذ كان هذا الحس هو المختص بإدراك الأشياء اليابسة والرطبة والحارة والباردة. وأما سائر الحواس فليس يحتاج إليها الحيوان فى غذائه ولا يشتهاها إلا بطريق العرض، مثل الصوت واللون والرائحة. وأما إدراك الطعم فهو لمس ما، ولذلك كان ضرورياً للحيوان. والجوع والعطش هما شهوة للغذاء

١ والجهة ر ه والحية ر / مستكمل (بها) ر / ٧ يشتهى يشته ف / ٨ والحس (الذى) ر
<> ر / ١٢ ووجباً ر ه فوجب ر

ويدل على أن الغذاء للكيفيات الأربع أن الجوع هو شهوة الحار اليابس والمطش شهوة البارد الرطب وهذه الشهوة هي عن حس اللمس. وأما إدراك الطعم فكانه توطئة للغذاء وسبب لتناوله. وقد ينبغى أن نفحص عن هذه بأخره فاما في هذا الموضع فلنقتصر على الذى نقوله وهو أن ما كان من الحيوان له لمس فله شوق، فاما هل له تخيل فليس ذلك بالظاهر، وينبغى أن نفحص عنه بأخره. ولكن الحيوان الاكمل الذى فيه التخيّل فيه الحركة في المكان ضرورة، والذى هو اكمل من هذا ففيه القوة الميزة والعقل مثل الناس أو جنس آخر من الحيوان إن كان مثل الإنسان أو افضل منه.

وينبغى أن تعلم أن حد النفس المقول هاهنا، وإن كان يحصر جميع قوى النفس، إنه ليس يدل منها على طبيعة واحدة مشتركة لجميع أجزائها، أعني مقولة بتواطؤ في كل واحد منها، وهو قولنا مثلاً فيه أنه استكمال. وذلك أن هذا المعنى ليس هو في قوى النفس واحدا بتواطؤ كما هو حد الحيوان معنى واحد مقول بتواطؤ في جميع أنواع الحيوان. وإنما هو واحد بتقديم وتأخير، وذلك أن استكمالات قوى النفس بعضها متقدم في الوجود على بعض. ومثال حد النفس هذا هو مثل حد الشكل. فكما أن حد الشكل ليس يشذ عنه شيء من الأشكال، كذلك حد النفس ليس يشذ عنه شيء من قوى النفس. وكما أن حد الشكل ليس يدل من الأشكال على طبيعة واحدة إذ كانت الأشكال فيها المتقدم والمتأخر، كذلك حد النفس. وذلك

٢ [وهذه] ف < > ف • / فكانه] فبانه ر / توطئة] ر • تطيب ر / وسبب] ر •

أو سبب ر / ٦ والعقل] ر / والحس ر • ٨ [أن تعلم] ر / ١٠ ليس [هو] ر

< > ر • ١٤ يدل [أشكال] < > ف / ١٥ [الأشكال] ر < > ر •

٦ والعقل] ت، ش ح والحس ش ط خ م

انه كما ان المثلث متقدم على المربع، كذلك الفاذاى متقدم فى الوجود على الحساس. ومن وجد مثل هذا الحد للنفس فتركه، لكونه ليس من الحدود التى تفهم من الأنواع المنحصرة فيه طبيعة واحدة، فهو مستحق أن يهزا به كما لو كان عرض مثل هذا لإنسان فى حد الشكل. وكما ان بعد معرفة حد الشكل العام ينبغى أن نلتبس معرفة ما هو شكل شكل من اسواع الاشكال الداخلة تحته، كذلك بعد معرفتنا بهذا الحد للنفس ينبغى أن نعرف ما هو الاستكمال الموحود للقوة الفاذاية ولأى شىء هو استكمال، وما الاستكمال الموحود للقوة الحساسة ولأى شىء هو استكمال وكذلك فى قوة قوة. ومعرفة لأى شىء هو استكمال قوة قوة من هذه القوى ما عدى العقل هو أمر قريب من هذا الحد، فاما معرفة لأى شىء هو استكمال العقل فمعرفة غير طاهرة من هذا الحد والكلام فيه غير الكلام فى واحد واحد من هذه القوى.

وينبغى أن نبحث عن سبب الترتيب الموحود فيها، أعنى لم كان الفاذاى فيها يوحود مى النبات دون الحس والحس لا يوحود دون الفاذاى، ولم يوحود اللس وحده وسائر الحواس لا توحود دونه ولم كان بعضه له الحركة فى المكان وليس ذلك لبعضه؟ وكذلك لم كان ما له الفكر والتمييز فله سائر القوى، وما له سائر القوى فليس يجب أن يكون له فكر وتمييز؟ ويجب أن يكون ترتيبنا فى تعليم هذه الأشياء بحسب ترتيبها فى الكون، وهو أن نبتدى بتعريف جوهر الأول فالأول منها فى الكون حتى ننتهى إلى آخرها فى الكون وهو المتقدم فى الوجود. فنقول ما

١ المثلث] ف. / مثلث ف / <كذلك على المربع> كذلك ر / ال<حواس> حساس ر /
٢ <كما> ر. / ٥ بهذا] هذا ف / ٨ فمعرفة] ر. فمعرفة ر / ٩ فى واحد
[واحد] ف. < ف. / ١٠ الفاذاى [فيها] ر. < ر. / ١٠ الفاذاى فيها <غير الكلام فى
واحد واحد من هذه القوى>] ف. / ١٤ [ترتيبنا... بحسب] ر. < ر. / ترتيبنا] ر. ترتيبها
ر / تعليم] ر. تعلم ر / ١٥ [فى الوجود] ر. < ر.

٥ بهذا] ت، ش / ٨ فمعرفة] فمعرفة ت، ش / ١٠ الفاذاى [فيها] ت، ش / ١٤ جوهر
الأول] ت. ه. جوهر أول ت. ا. د. الجوهر الأول ت. ب. ج. ، ش / ١٥ فالأول] فهو الأول ت. ب.
ج. ، ش. خ. م. [ا] ت. ا. ه. ، ش. ح. ط. ل.

هي النفس العاوية أولا ثم ما الحساسة ثم ما المتحيلة. وقد يجب أيضا على من كان مزمعا أن يبحث عن جوهر واحد واحد من هذه القوى حتى يقف عليه، ثم يقف بعد ذلك على الأشياء اللازمة لذلك الجوهر أعني الأعراض اللاحقة له أن يجعل الطريق في ذلك بأن يبحث أولا عما هي أفعال هذه القوى فإنها أعرف، ومنها يصير إلى المتقدم الذي يطلب معرفته. مثال ذلك أنه من كان مزمعا أن يبحث عن العقل ما هو والحساس ما هو والعبادي ما هو فقد يجب أن يفحص أولا عن فعل العقل ما هو وعن فعل الحساس ما هو، فإن الأعمال عندنا أعرف من القوى التي تصدر عنها تلك الأفعال. وكذلك أيضا إذا أردنا أن نعرف هذه الأفعال فيجب أن نتقدم فنعرف مفعولاتها، فإن المفعولات أيضا أعرف من الأفعال. مثال ذلك أن المعقول أعرف من فعل العقل الذي هو أخذ المعقول. والغذاء أعرف من فعل القوة العاوية الذي هو التغذي، وكذلك المحسوس أعرف من فعل الحواس الذي هو الإحساس.

ه يبحث يفحص ر / ما هو [وعن فعل] ف

القول في القوة الفاذية

ولما كان يجب أن نجعل القول أولا في أول هذه القوى في الكون وأعمالها وكانت هذه هي النفس الفاذية، فقد يجب أن نحمل الكلام أولا في هذه النفس فنقول إن أفعال هذه هي التوليد واستعمال الغذاء. وأشرف أفعال ما هو حي بالطبع ما ليس فيه عاهة ولا هو متولد من تلقائه هو أن يفعل آخر مثله بالنوع فيفعل الحيوان المتناسل حيوانا مثله ويفعل النبات نباتا مثله. وإنما كان ذلك كذلك كيما يشارك الكائن الفاسد الأبدى (١٤) في الدوام بقدر ما يمكن في طباعه، فإن جميع الأشياء تشاق إلى ذلك وبسبب ذلك تفعل جميع أفاعيلها بالطبع. وذلك أن الذي من أجله يقال على ضربين: (١٥) أحدهما الشيء الذي يكون في الشيء، أعني الصورة في الهيولى، وذلك أن الهيولى والموضوع هي من أجل الصورة، والثاني الذي له الهيولى والصورة، وذلك أن الهيولى والصورة إنما وجدت من أجل المركب. والتوليد إنما هو من أجل الذي له الصورة، وهو الشخص. وذلك أنه لما لم يمكن في الكائن الفاسد أن يبقى واحدا بالشخص، جعل له من مشاركة الباقي بالشخص في البقاء بقدر ما أمكن في طباعه من المشاركة، فبعض أقل وبعض أكثر. ففي التناسل يبقى لا الشيء بعينه لكن مثله، وليس الباقي فيه واحدا

٢ [هي] ر < > ر • / ٥ تلقائه تلقياه ف / ٧ أفاعيلها أفاعيلها ر / ١٠ من أجل < > الذي هو من أجل < > الذي ف

٤ التوليد < والنمو > ت ه، ش ح ط ل م / ما من ت، ش / ٥ آخرات ب أحدث ا ح د، ش / ٦-٥ (ويفعل النبات نباتا مثله) ت، ش / ١٢ من) مثال ت، ش ح • ل • مثل ش

سالم عدد بل واحدا بالنوع. والنفس هي مبدأ الجسم على ثلاثة أنحاء: مبدأ على أن منها الحركة، أعني أنها مبدأ على طريق المحرك فيما له هذا المبدأ؛ ومبدأ على طريق الغاية، وذلك أن الجسم إنما يوجد من أجل النفس؛ ومبدأ أيضا على طريق الجوهر والصورة، والصورة والمادة هي من أجل الفعل (١٦). فإن الذي من أجله كما قلنا يقال على صريخ، أحدهما الشيء الذي من قبله الموضع وهو الصورة، والآخر الشيء الذي له الصورة وهو الذي تصدر عنه أفعال تلك الصورة. فهذا المبدأ الذي هو مبدأ الحياة هو مبدأ الشيء الحي على أنه الذي به يحيى، أعني يفعل أفعال الحياة. وهو مبدأ أيضا للجسم الحي على أنه غاية له، وذلك أن جميع الأجسام الطبيعية هي من أجل الطبيعة التي تنزل منها منزلة الصورة. وكذلك التي في النبات هي آلات لهذه النفس وكذلك التي في الحيوان وجميع الأفعال التي تنسب لذرى النفوس من جهة ما هم ذرى نفوس فببذرها هي النفس. فالنبات إنما ينمو ويدل ويتغذى بهذا المبدأ كما أن الحيوان بالنفس الحساسة يحس وليس شيء يفتدى ما لم تكن له هذه النفس.

وأما ابن دقليس فلم يصب في قوله حين نسب هذه الأفعال في النبات إلى الأسطقسات فقال إن النبات أما نمو فروعه إلى أعلاه فسببه النار إذ كانت تتحرك إلى فوق، وأما نمو أصوله إلى أسفل فسببه الأرض. فإنه لو كان الأمر كما رعم لافترق الجزء الناري فيه من الأرضي، ولكان

١ [ثلاثة] ثلاثة ر / ٥-٦ الذي تصدر التي تصدر ر / ١٢ يصب يصب ف ر / ١٤ أما ر. أما ر

١٢ يصب يطيب ت ج طيب ت ب وجود ت ا د ه وجد ش / ١٤ أما إنا ت، ش

ذلك يفسد النبات. فيجب أن يكون هنا شيء يخلط الجزئين أحدهما بالآخر وهو الجزء الذي يحركهما إلى جميع الجهات في النبات. ولم يصب أيضا في جعله الفوق من النبات في جهة الفوق من العالم، فإن الرأس في الحيوان يشبه الأصول في النبات إذ كان بالأفعال ينبغي أن تتميز الجهات في المتنفسات، ووجه شبهه أن من الرأس يكون مدخل الغذاء للحيوان كما يكون من الأصول في النبات، فعلى هذا الفوق في النبات هو مخالف للفوق من العالم.

٥

٩٤١٦

قال: وقد ظن قوم (١٧) أن سبب الاغتذاء والنمو باطلاق هو النار فإن النار توجد وحدها من بين سائر الأجسام تفتدى بالوقود وتنسى، فلذلك يسبق إلى الظن أنها سبب الغذاء والنمو. لكن إن كان ذلك كذلك فعلى أنها آلة للنفس الغازية لا أنها سبب لذلك بإطلاق، بل النفس أخرى بذلك. وذلك أن نمو النار ليس له حد يقف عنده بالطبع في المقدار، بل نمو ذلك إلى غير نهاية ما دام المحترق موجودا. فأما الأشياء النامية بالنفس الغازية فإن لنموها حدا ونهاية في المقدار، وذلك أن كل نام فله عظم محدود. وإذا كان ذلك كذلك فالنمو في هذه الأشياء هو للنفس لا للنار، وذلك أن النفس هي الصورة التي بها يكون هذا الفعل والنار هي الآلة والهيولى للنفس التي بها تفعل هذا الفعل، ونسبة الفعل إلى الصورة هو أخرى من نسبته إلى الهيولى.

١٠

١٩٤١٦

قال: فلما كانت قوة النفس الغازية والمولدة واحدة بعينها بالموضوع وجب أن تلخص أولا ما الغذاء، فإن بهذا الفعل تنفصل من سائر القوى. فنقول إنه يظن أن الغازي هو ضد المفتدى،

١٥

١ يخلط] ر. يرطب ر / ٥ [في النبات] ف ر < > ر / ٧ [من] ف ر < > ف. ٨ / ٨ [كذلك]
ف ر < > ف. ٩ [آلة] ر / ٩ [تقف] ف ر / المقادير ف / ١١ [كل نام] ر. النفس كل نام
ر / في هذه] ر. لهذه ر / ١٢ [آلة] ر / ١٢ [آلة] ف / ١٢ [بها] ف ر < > ف / ١٥ [قد] يظن ر

١ يخلط] يربط ت، ش / ٥ في النبات] للنبات ت ب ج د ه، ش من النبات ت ا /

٩ المقدار] ت، ش / ١٢ [آلة] ت، ش

وليس كل ضد ولاكن ما كان من الأضداد يتكون بعضها عن بعض وينمو بعضها من بعض ، وهو التكون الذى يكون فى الجوهر. فإن كثيرا من الأضداد يتكون بعضها عن بعض وليس ينمو بعضها من بعض ، مثل تكون الصحيح من المريض وبالجملۃ الأضداد التى فى الكيف . والتى يتكون بعضها عن بعض ليس نجد اغتذاء بعضها ببعض على مثال واحد. فإن الماء نحده كالفذاء للنار والنار ليس بفذاء للماء ، فعلى هذا يوجد الأمر فى الأجسام البسيطة أن أحدهما ٥ غاذ والآخر مفتذى إلا أن فى كون الضد يفتذى من الضد موضع شك. وذلك أن بعضهم (١٨) يقول إن الفذاء هو الشبيه وإن الشئ إنما يفتذى بشبيهه لا بضده وكذلك به ينسى ، وبعضهم يرى كما قلنا عكس هذا وهو أن الضد يفتذى بضده . وحجتهم فى ذلك أن الفذاء ينفعل عن الفاذى ولا ينفعل الشئ عن شبيهه بل عن ضده ، وأن الفذاء يتغير وينهضم والتغير فى كل شئ إنما يكون من الضد إلى الضد أو إلى ما بين المتضادين. قالوا والفذاء هو الذى ينفعل عن ١٠ المفتذى به لا المفتذى عن الفذاء ، كما أن الخشب هو الذى ينفعل عن النجار لا النجار عن الخشب ، اللهم إلا أن يسم انتقاله من أن لا ينجر إلى أن يجر تغيرا. وأما الفريق الثانى فقالوا إن الفذاء يجب أن يكون شبيها من قبل أنه يتصل بالفاذى ، حتى يكون هو والمفتذى واحدا فيجب أن يكون شبيها.

١ [من] ر > ر • / من بعض / [مثل تكون <] ف / ٢ الجوهر] ر • الحواهر ر /
 ١٢ انتقاله] ر • انتقاله ر / ١٢ هو والمفتذى] ر • هو هو والمتصل ر

١٢ هو والمفتذى] هو والمتصل ت ، ش

وقول كل واحد من الفريقين صواب من جهة، خطأ من جهة، وذلك ان الغذاء يقال على ما هو غذاء بالفعل وهو الذى انهضم وتم اتصاله، ويقال على ما هو غذاء بالقوة وذلك قبل ان ينهضم، فالغذاء إذا من جهة ما يتصل شبيهه ومن جهة ما يتغير من القوة إلى الفعل ضد. ولما كان ليس يوجد شئ يفتدى ما لم تكن له شركة في الحياة كان الجسم المعتدى إما يفتدى من جهة ما هو حي (١٩) لا من جهة ما هو حار أو بارد ولا أبيض ولا أسود. وقولنا في الشئ أنه يفتدى وأنه ينمو هما واحد بالموضوع إثنان بالمعنى. وذلك أنه من حيث يحفظ جوهر المعتدى المشار إليه من التغير فهو غذاء، وذلك هو بأن يخلط فيه بدل ما تحلل، ومن حيث يزيد في كمية المعتدى فهو منمى، ومن حيث فيه أيضا قوة على أن يولد مثل المعتدى فهو مولد. فيكون هذا المبدأ من النفس الذى يسمى الفاذاى هو قوة تقدر أن تحفظ الشئ الذى هو له مبدأ. ويكون الغذاء هو له آلة يستعمله في هذا الفعل، ولذلك إذا عدم الغذاء لم يمكن أن يكون موجودا. ولما كان هاهنا ثلاثة أشياء، المفتدى والمفتدى به والفاذاى، بالفاذاى هو النفس والمفتدى هو الجسم الذى له هذه النفس والمفتدى به هو الغذاء. ولما كان الواجب في جميع الأشياء أن تسمى من غاياتها وكانت العاية في هذا الفعل هو توليد المثل، كان واجبا أن تسمى هذه النفس مولدة المثل، إذ كان الفعل هو الغاية التى تقصده بالمذا، والتنمية.

-
- ١ [من جهة خطأ] ر < > ر • / ٤ المفتدى [المفتدى ر / ٥ انه] ر • اما ر / ٦ هما < هما > ر /
٧ هو بان] ر • بعد ان ر / حيث [يحفظ جوهر المفتدى المشار اليه من التغير فهو اذا] ر /
٨ المفتدى [المفتدى ر / ٩ تقدر ان تحفظ] ر • تجد وان تحفظ ف تعتدى ان تحفظ ر /
١٠ له آلة ر • الذى ر / ١١ اشيا] ف • شيا ف / المفتدى والمفتدى به ر المفتدى
والمفتدى به ف / فالفاذاى] ر • فان الفاذاى ر / والمفتدى [المفتدى ر والمفتدى ف /
١٢ هذه] هذا ر / والمفتدى به] والمفتدى به ف ر / ١٢ هذه] هذا ر
-

٩ تقدر ان تحفظ] ت ب ج د، ش أن يحفظ ت ا / ١٠ له آلة الذى ت، ش

وهذه النفس تحرك الغذاء بواسطة الحار الفريزي، لأن الغذاء ينهمم والانهمام لا يكون إلا بالحرارة. فهنا إذا ثلاثة أشياء: (٢٠) محرك لا يتحرك وهي النفس ومحرك يتحرك وهو الآلة التي بها تحرك النفس أعني الحار، ومتحرك غير محرك أصلا وهو الغذاء. فإن المحرك ضربان: ضرب يحرك ولا يتحرك (٢١) بمنزلة نفس الرسان الذي يحرك السفينة، وضرب يحرك ويتحرك بمنزلة يد الريان والسكان. فلذلك ما يجب في كل مفتدى أن تكون فيه هذه النفس ه وأن تكون فيه حرارة. فقد تبين ما هو الغازي وما هو الغذاء على طريق القول الكلي وسنشرح أمره على الاستقصاء في الموضع اللائق به. (٢٢)

١ وهذه / وهذا ر / بواسطة ر / ٢ ومحرك [<لا>] يتحرك ف / ه مفتدى [<مفتدى>]
مفتدى ر / هذه / هذا ر / ٦ طريق <الطريق> ر

القول في الحس العام

وإذ قد لخصنا هذه القوة فقد ينبغي أن نقول في الحس العام، فنقول إن الحس يظهر من أمره أنه إنما يقبل المحسوس من جهة أنه يتحرك عنه وينفعل عنه، وذلك أنه يظن أنه يستحيل عن المحسوسات وينفعل عنها، وبعض الناس كما قلنا (٢٢) يقول إن الشبيه ينفعل عن شبيهه وبعضهم (٢٤) قال إن غير الشبيه ينفعل عن غير شبيهه. وقد قلنا في الأقاويل الكلية في الانفعال والفعل كيف الأمير في ذلك، يعني في كتاب الكون والفساد (٢٥)، ونحن الآن قائلون في ذلك هاهنا. وقبل ذلك فهنا شك في أمر الحس يجب أن يقال فيه، وهو لم ذا لم تكن الحواس تحس ذاتها دون أن تحضرها المحسوسات من خارج، فإن موادها وموضوعاتها هي من جنس المحسوسات. مثال ذلك أن الإبصار الغالب على آلتها الماء وعلى آلة اللمس الأرض وعلى آلة الشم النار وهذه هي الأشياء التي يدركها الحس بذاتها أو يدرك الأعراض اللاحقة لها. والجواب في ذلك أن الحس ليس هو موجوداً فينا بالفعل لكن بالقوة فلو كان يحس ذاته لكان الشيء سيخرج من القوة إلى الفعل من ذاته ومن غير مخرج، وليس الأمر كذلك. فإنه كما أن ما هو محترق بالقوة ليس يحترق من ذاته دون حضور المحرق له من خارج، كذلك الأمر في الحس بالقوة. ولو أمكن في الحس أن يحس موضوعه لأمكن في الخشبة مثلاً أن تحترق من ذاتها دون

٢ [عنه] ر < > ر • / ٨ تحضرها [تحضرها ف / وموضوعاتها] ف • وموضوعتها ف /

١٤ ذاتها] ر • ذاته ر

حضور نار من خارج. وإذا قد قيل هذا فنرجع فنقول فيما تقدم القول فيه وهو هل ينفع الشئ عن الشبيه أو عن الضد؟ فنقول إنه لما كان قولنا في الشئ أنه يحس يقال على ضربين (٢٦) أحدهما بالقوة والآخر بالفعل - مثال ذلك أنه قد نقول فيمن هو نائم أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه بالقوة، ونقول أيضا فيمن هو يقظان وقد صار إلى الفعل بحواسه أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه يحس بالفعل - ولما كان خروج الشئ من القوة إلى الفعل حركة، وكان كل حركة فلها محرك إذ كانت فعل غير تام، فوجب أن يكون الحس تحركا وانفعالا على الوجه الذي سيقال بعد (٢٧)؛ وأن يكون الشئ ينفع عن غير الشبيه وهو المحرك، ويقبل التحرك من جهة ما هو شبيه، أعني أنه يتغير عن المحرك من جهة ما هو ضد ويصير مثله من جهة ما هو شبيه.

- ١٠ قال: ولما كان قد تبين أن الحس منه بالقوة ومنه بالاستكمال فقد ينبغي أن نلخص كيف الأمر في ذلك في الحواس على الإطلاق وعلى العموم. فنقول إنه قد نقول في الشئ إنه حساس إذا كانت فيه القوة التي بها يقدر أن يحس وإن لم يستعمل حواسه بعد بالفعل. وهذا هو مثل قولنا (٢٨) في الإنسان إنه عالم في الوقت الذي حصلت له ملكة العلم وإن لم يستعمل علمه. وقد نقول في الشئ إنه حساس في الوقت الذي يستعمل حسه كما قد نقول أيضا في العالم إنه عالم في الوقت الذي يستعمل علمه. والأول هو الحس الذي بالقوة، والثاني هو الذي بالاستكمال

٢١٤١٧

٢ [«قولنا»] كان قولنا ر / ٣ بالفعل [ر] بالقوة ر / فيمن [ف] فمن ف / ٦ فلها [ر] فله ر / ١٢ فيه [«أنه»] ر / ١٤ في العالم [ف] في العلم ف

والفعل . وإذا كان الذى بالقوة شبيها بقولنا فى الإنسان الذى له ملكة العلم إنه عالم ، وكان
تغير الذى له ملكة العلم من الحالة التى لا يستعمل فيها علمه إلى استعماله ، أعنى من ألا ينظر
إلى أن ينظره ، ليس تغيرا ولا انفعالا حقيقيا ، فانفعال الحواس هو من هذا الجنس ؛ ولذلك لم
يكن تابعا لتغير محسوس ولا استحالة على ما عليه الأمر فى الانفعال الحقيقى . وبالجملة فالمنفعل
إن كان ذا صورة مضادة للشئ الذى عنه ينفعل وجب أن يكون انفعاله تغيرا واستحالة ، وذلك
أنه يجب أن يكون فيه معنيان : أحدهما فساد تلك الصورة المضادة ، والثانى خروج ما فيه بالقوة
إلى الفعل ، والفساد هو تغير ضرورى .

وأما إذا لم يكن فى القابل صورة مضادة فليس يكون هنالك تغير عند الخروج من القوة إلى
الفعل ، ولذلك لا يكون هنا من تصور معنى الانفعال إلا خروج ما بالقوة إلى الفعل ، وهذه هى
حال الحواس . ولذلك لا يكون قبول الحواس محسوساتها تابعا لاستحالة أصلا ، وإن سعى مثل
هذا استحالة فعل أن يفهم أنه جنس آخر من الاستحالة . ولذلك كما أنه لا يصلح وليس بصواب
أن يقال فيما لا يفهم إذا فهم أنه قد استحال ، كذلك لا يقال فيما لا يحس إذا أحس أنه قد
استحال . وليس قولنا فى الحيوان إنه حساس بالقوة فى وقت ما لا يحس مثل قولنا فى الجاهل
إنه عالم بالقوة ، إذ كان تلك قوة بعيدة وهذه قريبة . ولذلك ليس ينبغى أن يسمى خروج القوة
إلى الفعل فى باب التصور بالعقل من العالم تملكا (٢٩) ، بل يجب أن يلحق بلقب آخر . وذلك أن

١ [>ال] تغير ر / ٢ فيها [فيه ر / ٢] تابعا [ر >] ر • / ١١ الاستحالة [استحالة ر /

وليس [ر •] أو ليس ر / ١٥ العالم [ر •] عالم ر

١١ آخر [أحد ت ، ش / ١١ الاستحالة] ت ، ش / ١٢ فيما [فى من ت ، ش

القوة التي في المتعلم ليس خروجها إلى الفعل من ذات المتعلم بل حتى يكون له تعلم ، ولكن على حال خروج المتعلم من الجهل إلى العلم عن التعلم ليس أيضا باستحالة ولا انفعال . بل ينبغي إما ألا تسمى أيضا انفعالا واستحالة وأما أن تسمى على أنه معنى آخر ، حتى يقال إن الاستحالة ضربان : أحدهما تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه ، والثاني تغير إلى حال الاستكمال والوجود (٢٠) من غير أن يكون في المتغير حال يتغير إلى العدم .

٥

وإنما قيل إن خروج الحس من القوة إلى الفعل شبيه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر ، لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هي نسبة المعقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة . وإنما الفرق بينهما أن المحسوسات من خارج النفس والمعقولات كأنها في النفس (٢١) . ولذلك متى شاء الإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصور وليس الأمر كذلك في الحس ، أعني أنه ليس إلينا أن نحس متى شئنا ، بل متى حضرت المحسوسات فقط . فالعقل يفارق الحس في شيئين : أحدهما أن الحس ينظر إلى الجزئية والعقل إلى الكلية ، والعقل ينظر فيما هو موجود في النفس والحس فيما هو خارج عن النفس .

١٠

والقول في الفرق بين هذه على التمام يكون فيما بعد ، وأما هاهنا فينبغي أن نعتقد أن الذي يقال بالقوة ليس هو معنى واحدا بسيطا بل معنيان إثنان : أحدهما كما يقال في الصي إن فيه قوة على أن يقود جيشا ونفي الحماهل أن فيه قوة على أن

١٥

١ يكون [تكون ف / [تعلم] ر معلم ر / ٢ التعلم] ر المعلم ر / ٣ يبنى [لها>] ف [لها> ر / لا تسمى] ر الا يسمى ر / ٤ المستحيل [للتحليل ف / والثاني] وال[تغير] ثاني ر / ٥ [في المتغير] ر < ر / ٦ [إلى] ر < ر . ١١ الجزئية الجزية ر / [موجود] ف

١ يكون] ت ، ش / ٢ تسمى] سى ت ، ش / ٤ المستحيل] ت ، ش / ١١ موجود] ت ، ش

يتعلم؛ والآخر كما يقال في المحتك في الحرب الذي قد قاد الجيش مرات كثيرة أن فيه قوة على أن يقود الجيوش، ومثل ما يقال في العالم إن فيه قوة على أن ينظر حين ليس ينظر. وبالجملة يقال على ما هو بعيد وعلى ما هو قريب، وإن قولنا إن الحيوان حساس بالقوة هو من هذا النوع القريب.

وإنها تقال أيضا على ما يستحيل وعلى ما لا يستحيل، وإن الذي بالحس منها يقال على ما لا يستحيل. ولاكن إذا تقررت أن الانفعال والاستحالة ضربان وتبين مصلاهما، ولم يكن للمعنى الذي يحب أن نفهمه في الحس اسم مخصوص، فقد يضطر الأمر إلى أن نسميه باسم المعنى الحقيقي من الاستحالة، لكن على أن نفهم منه المعنى الذي قبل وهو أن الحاس بالقوة يصير كالحس بالاستكمال لا الحس بالفعل. وذلك أن الحس إنما حصل فيه المعنى الذي به صار محسوسا بانفعال حقيقي، وأما حصول هذا المعنى بالحس فلم يحصل عن انفعال حقيقي. ولذلك لا يكون البصر بوجود اللون فيه ملونا كما يكون الجسم الملون بوجود اللون فيه، ولا يكون اللمس حارا كما يكون اللمس ملوسا بكونه حارا بالفعل أو باردا. وإذا كان ذلك كذلك فالحواس هي التي هي بالقوة معاني الحسوسات لا المحسوسات أنفسها، والحاسة تنفعل عن الحسوس من جهة ما هي غير شبيهة، وتكون هي معنى الحسوس أو كالحسوس من جهة ما تشبه به.

١-٢ يتعلم... على أن [يقود ر < > ر • / ١ [قد ر < > ر • / ٢ [< >] الجيوش ر /
 ه على ما [< > بعيد] ف / [لا] ف < > ف • / ٥-٦ [وإن الذي... يستحيل] ر < >
 ر • / ١٢ [بكونه] ر لكونه ر • / ١٤ [وتكون هي] ر ويكون ف ر • / [أو كالحسوس] ر

١١ الملون [ت ج ، ش خ ملون ت ا ب د ه ، ش ح ط ل م / ١٢ بكونه] لكونه ت ، ش

وإذ قد تكلم في الانفعال المسمى حسا بامر عام فينبغي أن تتكلم في الحسوسات أيضا بامر عام، ثم نصير بعد ذلك إلى ما يخص حاسة حاسة. فنقول إن الحسوسات تقال على ثلاثة ضروب، وذلك أنها تنقسم أولا إلى ما هو محسوس بالذات وإلى ما هو محسوس بالعرض، والمحسوس بالذات ينقسم إلى ما هو مشترك لجميعها وإلى ما هو خاص بواحد واحد من الحواس. فاما الخاص فهو مثل اللون للبصر والصوت للسمع والطعم لحس الذوق والحر والبارد لحس اللمس؛ والمشاركة هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، فإن هذه تدركها كلها جميع الحواس (٢٢). واما الحسوسات بالعرض مثل أن نحس أن هذا الأبيض زيد (٢٢)، وذلك أن إحساسنا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد، وإنما كان من جهة ما عرض لزيد أن كان أبيض. ولذلك صار انفعال البصر عنه بالعرض، أي إدراكه منه هذا المعنى هو له بالعرض، إذ كان إنما انفعَلَ عنه من قبل انفعاله عن لونه.

وخاصة الحسوسات الخاصة ألا يلحق فيها خطأ فإن البصر لا يفلط في اللون أي. لون هو (٢٤) ولا السمع في الصوت أي صوت هو ولا الذوق في الطعم؛ وإنما يفلط أكثر ذلك في الحسوسات التي بالعرض، مثل غلظه في الشيء المحسوس أي شيء هو وأين هو. والمحسوسات الخاصة هي التي هي بالحقيقة محسوسات وهي التي جوهر واحد واحد من الحواس وطبائعها هو أن يحس واحدا واحدا منها. وذلك أن جوهر العين إنما هو في حس الألوان وجوهر حس المذاق في درك الطعموم وكذلك في سائرهما.

٤-٥ وإلى ما هو خاص... الحواس | ر من الحواس أو أكثر من واحد واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ر / ٨ إحساسنا | ر حساسها ر / ١٠ إذا | ر حس إذا ر / انفعَلَ | أنفعال ف / ١٥ [جهر] جوهر ر / العين | ر البصر ر / حس الألوان | حواس الألوان ر

٤-٥ وإلى ما هو خاص... الحواس | من الحواس (محسوسات) ت ب ح، ش ح ط خ ل | أو أكثر من واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ت ا د ه / ١٥ العين | البصر ت، ش

القول في البصر

والمحسوس الذي ينسب إلى البصر من جهة أنه خاص به هو المرئي، والمرئي هو اللون بالحقيقة. وما يرئى مما ليس له لون ولا له إسم يعم جميعه مثل الأشياء التي ترى في الطلعة، فتلك ليست مرئية بالمعنى الذي به يقال في اللون إنه مرئي وسيظهر فيما بعد ذلك أكثر وعلى أي جهة يقال فيها إنها مرئية إذا ظهر الفرق بينها وبين اللون. وإذا كان الأمر هكذا والمرئي بالحقيقة هو اللون واللون هو الموجود بذاته خارج النفس. وأما المرئي فإما يكون مرئيا بالاصابة إلى الرائي، ولذلك لا ينبغي أن يفهم من قولنا موجود بذاته ما فهم من ذلك في كتاب الرهان (٢٥)، وهو كون المحمول في جوهر الموضوع أو كون الموضوع في جوهر المحمول وهذا هو الذي يقابله ما بالعرض، بل الذي يقابل ما بالذات هاها فإلدي يقال بالقياس إلى غيره. وذلك أن الأشياء منها ما تقال بذاتها لا بالقياس إلى شيء آخر ومنها ما تقال ماهياتها بالقياس إلى شيء آخر، فاللون هو من الأشياء الموجودة بذاتها والمرئي هو من الأشياء التي تقال بالمقايسة. ولكن اللون هو السبب في وجود هذه الإضافة للشيء أعني كونه مرئيا، وذلك أن الجسم إنما صار مرئيا من قبل سطحه، وسطحه إنما صار مرئيا من قبل اللون الذي به. ولما كان اللون هو الذي يحرك المشف بالفعل - وهو الجسم الذي يقبل الضوء - وكانت طبيعة اللون هي هذه الطبيعة أعني أنه لا يرى إلا بحضور المشف والضوء، فقد ينبغي أن نقول أولا في الضوء ما هو وذلك بان نقول في المشف أولا ما هو.

٢ [إنه] ف < > ف • / المرئي والمرئي المرئي والمرئي ف ر / ٢ يرئى / (اسم) ف
 < > ف • / ٤ مرئية مرئية ر مرئية [إذا ظهر] ف / مرئي مرئي ر / ٥ مرئية مرئية ف
 ر / فالمرئي فالمرئي ر / ٦ المرئي المرئي ف ر / مرئيا مرئيا ف ر / ٧ الرائي الراي ف
 ر / ٩ فالذي هو الذي ر / ١١ والمرئي والمرئي ر / ١٦ انقول ر < > ر •

فالذي يقال! هو الذي يقابل ت، ش

- فنعول إن المشف هو الذى ليس بمرئى بذاته وإنما يرى من قبل لون غريب يكون فيه. والجسم الذى هو بهذه الحال هو الهواء والماء وكثير من الأجسام الصلدة كالزجاج وغيره. (٢٦) ولذلك ليست هذه الطبيعة للهواء من جهة ما هو هواء ولا للماء من جهة ما هو ماء، لكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء الشفافة، وهذه الطبيعة هى موجودة فى الجسم الأبدى أعنى السماوى. فاما الضوء فهو كمال هذه الطبيعة وفعلها أعنى أن الضوء هو كمال المشف من جهة ما هو مشف. وذلك أن المشف منه بالقوة ومنه بالفعل، فاما كان بالقوة فهو مظلم وما كان بالفعل فهو مضيئ. والضوء بمنزلة اللون للمشف متى كان مشفا بالاستكمال، وذلك إما عن النار أو الجسم السماوى، فإن المضيئ هو هذان فقط. والجسم السماوى هو مشف بالفعل دائما، لأنه يوجد فيه معا الضوء والإشفاق دائما. والضوء هو فى المشف بمنزلة الملكة، والظلمة ضد الضوء وهى عدم هذه الملكة فى المشف. ولذلك ليس حدوث الضوء شيئا غير حضور هذا المعنى فى المشف، أعنى كونه مشفا بالفعل، وليس الضوء بجسم ولا شيئا يسيل من جسم.
- ولذلك لم يصب ابن دقليس ولا غيره ممن قال إن الضوء متحرك وأنه ينتقل فيصير من جسم من فوق فيسير أولا فى الهواء بين السماء والأرض ثم يسير بعد ذلك فى الأرض (٢٧). فإن هذا القول خارج عن القياس، فإنه لو كان الأمر كذلك لكان يمكن أن يذهب ذلك علينا فلا نحسه فى المسافة اليسيرة، وأما أن يذهب ذلك علينا فى هذه المسافة العظيمة، أعنى ما بين

١ يرى] يرا ف ر / ٢ والم] <من جهة ما هو ما ولاكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة فى جميع الأشياء> ر / الصلدة] الصلدة ف / وغيرا ر / ٨ [أو] ر < > ر • / ١١ يسيل] ف ر ينتقل ف • ر • / ١٢ ابن] بن ر / ينتقل <فيصير> ف

المشرق والمغرب فلا نحسه فيها متحركا ، فذلك شئ خارج عن القياس ، أعني أن يكون هو في هذه المسافة متحركا ونحسه نحن حادثا فيها دفعة.

ولما كان يجب أن يكون القابل للون ما لا لون له والقابل للصوت ما لا صوت له وكذلك في سائرهما ، وكان ما لا لون له هو المشف غير المرئي ، وغير المرئي (٢٨) هو الذي لا يرى أصلا أو الذي تعسر رويته بمنزلة الشئ المظلم ، والذي هو المظلم هو المشف نفسه ، إلا أنه ليس يكون مظلما متى كان مشفا بالفعل بل متى كان بالقوة. فإن هذه الطبيعة الواحدة بعينها ربما كانت مضيئة وربما كانت مظلمة ، وجب أن يكون القابل للون هو المشف بالفعل. وليس كل ما يرى يرى في الضوء ، بل إنما الذي يرى في الضوء من كل شئ هو لونه الخاص به ، ولذلك كانت هاهنا أشياء لا ترى إلا في الظلمة ، وهي الأشياء التي تلمع في الظلمة بمنزلة النار. وهذه ليس لها اسم واحد يجمعها ، وهذه الطبيعة توجد في الصدف (٢٩) والقرون وريزوس وبعض السمك وفلوسها وفي بعض أعين الحيوان. وبعض الحيوان يوجد بهذه الصفة بمنزلة الجبابب ولاكن هذه كلها لا يرى اللون الخاص بها إلا في الضوء. فأما السبب الذي من قبله صارت هذه الأشياء ترى في الظلمة فسيقال في ذلك في كتاب الحس والمحسوس ، (٤٠) وأما الذي هو بين هاهنا من هذا القول فهو أن كل ما يرى في الضوء فهو لون وأن كل لون فهو يرى في الضوء. ولذلك قيل فيه أنه المحرك للمشف بالفعل.

٢ حادثه ف / ٢ للون [للون ف / ٤ المرئي [المرئي ف ر / يرى [يراف ف ر / ٥ أو الذي ر [والذي ر / تعسرا ر [تعكس ر / ٧ للون [للون ف ر / ١٢ [هو] ر / ١٥ للمشف [للمشتمل ر

٢ للون [اللون ت ، ش خ / ٥ أو الذي [والذي ت ، ش

قال: والدليل على أن اللون إنما يحرك المشف بالفعل أنك إذا وضعت ما له لون على البصر نفسه لم يدركه البصر وهو شفاف. فإن اللون إنما يحرك البصر بأن يحرك الهواء أولا ثم يحرك الهواء البصر، ولا يحرك اللون الهواء والماء إلا إذا كان مشفا بالفعل. ولكن وجوب المتوسط بين الحواس والمحسوسات المنفصلة عنها، لم يصب ديمقراطيس (٤١) في قوله أنه لو كان المتوسط بين الحاسة والمحسوس خلافاً لكان الأبصار أتم، حتى كان يمكنه أن يبصر النلة في السماء. فإنه لو كان خلافاً بين البصر مثلاً والبصر لما أمكن البصر أن يحرك البصر، لأنه لا يمكن أن يحرك شيء شيئاً دون أن يماسه؛ فلو لم يكن هنالك متوسطاً بين البصر والناظر لما أمكن أن يحرك الناظر؛ فلو كان خلافاً بين البصر والبصر فليس إنما كان يلزم عن ذلك ضد ما قاله ديمقراطيس، وهو ألا يكون البصر صحيحاً، بل اللازم عن ذلك هو ألا تكون رؤية البتة. فقد قيل ما السبب في أن اللون لا يرى إلا بضوء، وهو أن اللون لا يرى إلا بتوسط المشف وأنه لا يرى بتوسط إلا إذا كان المشف منيراً؛ بدليل أن البصر مشف وإذا وضع عليه المرئى لم يبصره لأنه يظلم به. وأما النار والجسم المضي فيظهر في الأمرين جميعاً، أعني في الظلمة والضوء، وذلك بالواجب فإن المشف إنما يصير مشفاً عن المضي.

١٠

١٥

قال: وكل حاسة فهي تشارك البصر في هذا، أعني أنه إذا وضع المحسوس منه على الحاسة لم تحسه، وذلك بين في الثلاثة الحواس وأما اللس والمذاق فسنبين أمره بآخره (٤٢).

٢ قان [أطيس] اللون ف / ٢ [البصر...يحرك] ف < > ف • / بان يحرك] كان يحرك
ف • / ٤-٥ [الحواس...بين] ر < > ر • / ٤، ٩ دي مقراطيس ر / ٧ فلو [كان] ر /
١٠ يرى] يرا ف ر / ١٢ فيظهر] ر فيظهر ر •

٢ بان يحرك] ت، ش / ١١ بدليل] فهنا دليل ت، ش

٢٢٤١٩ قال: والشئ المتوسط في الصوت هو الهواء وأما المتوسط في الرائحة فلا اسم له. وذلك
 أن في الماء والهواء طبيعة مشتركة تقبل الرائحة كالشيء تقبل اللون، إلا أن لهذه اسما وهو
 الشفيف وليس للشيء تقبل الرائحة اسم، والدليل على أن هذه الطبيعة مشتركة لهذين
 الأسطمين أنا نجد الحيوان الذي ماراه الهواء والماء يشم. وما كان من الحيوان المشاء التنفس
 فليس يمكنه أن يشم دون التنفس بخلاف ما ليس يتنفس، وسنخبر بالسبب في هذه الأشياء
 بآخرة. (٤٣)

٢ [في] ر < > ر هـ / لهذه] ف هـ هذه ف / ٢ لهذه ف / هـ التنفس] ف هـ ر هـ
 النفس ف ر

٢ لهذين] ت هـ ش

القول في السمع

- ١٩ ب ٤ قال: فأما في هذا الموضع فقد يجب أن نلخص أولا الأمر في الصوت والرائحة (٤٤) فنقول
أن الصوت ضربان، مصوت بالقوة ومصوت بالفعل. وذلك أن من الأشياء ما لا يحدث صوتا
وهذه ليست مصوتة لا بالقوة ولا بالفعل، وهذه هي مثل اسفنج البحر وحزب الصوف والأجسام
الرخوة، والمصوتة هي مثل النحاس وكل ما كان صلبا أملس. وهذه إذا لم تفعل صوتا قيل فيها
٥ إنها بالقوة، وإذا فعلت الأصوات قيل فيها إنها بالفعل. فالصوت بالفعل إنما يكون دائما قارعا
ومقروعا وشئ يقع فيه القرع وهو المتوسط. وذلك أنه ليس يمكن أن يحدث صوت عن قارع
دون أن يكون هنالك شئ مقروعا، ولأن القرع حركة والحركة لا تكون إلا في متوسط وحب أن
يكون من ضرورة وجود الصوت المتوسط الذي به تكون الحركة الواصلة إلى الأذنين.
١٠ والصلدة اللس التي تحدث الصوت منها مقعر وغير مقعر والمقعرة بابها تحدث أصواتا
متردة، وذلك أن الهواء يقرع حوائها قرعات كثيرة من جهة أنه لا يمكنه الخروج منها،
فيحدث له عند ذلك ضرب من الإنعكاس. والسمع إنما يكون في الهواء وأما في الماء فإنما يكون
أقل ذلك. ولا بد عند حدوث الصوت مع وجود الهواء من وجود قارع ومقروعا من الأجسام
الصلدة. وربما كان الهواء نفسه هو المقروعا فيحدث عند ذلك صوت، وذلك يكون متى قرع
١٥ بشدة وسبقت حركة القارع حركة تشدب الهواء، بمنزلة ما يعرض من حركة السياط فيه وما

٤ [إ] بالقوة ر < > ر • / وهذه هي [وهي هذه ر / وحررا ر • وحرر ر / ه صلبا]
صلدا ر / ١٠ فابها ر • فانه ر / ١١ متردة] ف • متردة ف / ١٥ شدة] ر •
هذه ر / [حركة القارع] ر < > ر • / [القارع حركة] ف < > ف •

أشبه ذلك. وكذلك يمرض إن ضرب الإنسان كرسي أو تلا من رمل بشدة. وأما الصدا فيحدث عن الهواء الواحد بعينه إذا انحصر في الشيء الذي يحويه ومنعه من الخروج فيتردد مندفعاً في جوانب ذلك الشيء بمنزلة الكرة اندفاعاً متشابهاً، فيتكرر الصوت الواحد بعينه على عدد ذلك الاندفاع ويعود كأنه مجاور للصوت الأول. وذلك يمرض كثيراً في المنازل التي لا تسكن.

- ٥ قال: ويشبه أن يكون الصدا يحدث أبداً إلا أنه خفي، وذلك كالحال في الضوء. فإنه لا يخلو الضوء من الانعكاس ولولا ذلك لما كان الضوء إلا في المواضع التي تقع عليها الشمس، وكانت تكون الظلمة في سائرهما. إلا أن مثل هذا الانعكاس الذي يكون للضوء في الهواء ليس يكون مثل الانعكاس التام الذي يكون له عن الماء والأجسام الصلبة، وذلك أن مثل هذا الانعكاس يفعل ضواً وظلاً. وهذا هو الذي به يحدث الضوء، أعني ما كان يفعل فيه الجسم الكثيف ظلاً.

- ١٠ قال: ومن اعتقد في الهواء أنه خلاء فقال إن بالخلاء يكون الصوت فهو مصيب، (٤٥) من قبل أن الهواء هو الذي يفعل السمع إذا تحرك عن القرع حركة واحدة متصلة من قبل أنه واحد، وإنما يكون واحداً ومتصلاً. إذا كان القرع أملتس صلداً لأنه حينئذ يكون معنى الصوت واحداً من قبل أن الحركة الحادثة عن الأملتس تكون واحدة من قبل أن سطح الأملتس هو واحد. وإذا كان هذا هكذا فالفاعل للصوت هو المحرك للهواء واحد متحرك بحركة واحدة متصلة إلى أن يبلغ السمع.

١ [فيحدث] ر < > ر هـ / ٦ التي [في المواضع التي] ف / ٨ يكون [مثل الانعكاس] ف / ٩ [والملا] ف / ٩ [وظلاً] ر أو ط ل ر هـ / ١٢ الذي [هو] ف / [إن الهواء...] من قبل] ر < > ر هـ / ١٤ من قبل [إن قبل] ان ف

٤ للصوت [الأول] ت، ش / ٩ وظلاً أو ظلاً ت، ش ط ل م / ١٣ [وإنما يكون واحداً] ت، ش

- وحاسة السمع إنما صار الصوت يتصل بها من قبل أن فيها هواء متصلا بالهواء الذى من خارج ، ولولا ذلك لما كانت تحس شيئا . ولذلك ليس يسمع من كل عضو بل من العضو الذى فيه الهواء المخصوص بالسمع ، كما أنه ليس يتنفس من كل عضو ولا يبصر من كل عضو ، بل إنما يتنفس بالرية ويبصر بالعضو الذى فيه الرطوبة الشفافة . وإنما كان الهواء القابل الخاص بالصوت ، لأنه ليس له صوت من ذاته إذ كان ليس يوجد له من ذاته حركة تفعل صوتا . ٥
- والسبب فى ذلك أنه سريع التشتت ، فإذا حدث فيه من قبل غيره حركة ومنعته من التشذب والتفرق أحدث فيه هذا المحرك صوتا . وأما الهواء الذى فى الأذنين فإنه إنما رتب فيهما وحمل غير منفصل منهما ليكون فى غاية السكون ، كيما يحس باستقصاء جميع فصول الحركات . ومن قبل ذلك أمكن أن يسمع فى الماء لأنه ليس يدخل الماء على هذا الهواء نفسه المرتب بالطبع فى الأذن ، وذلك من قبل اللولبية التى فى ثقب الأذن . ولذلك متى عرض أن يدخل الماء فى الأذن لم يسمع وكذلك متى نال أم الدماغ (٤٦) آفة لم يسمع ، كما إذا نال الرطوبة التى بها الإبصار آفة لم يبصر أيضا ؛ وكما يعرض من دخول الماء على هذا الهواء فساد السمع ، كذلك يعرض من دخول الهواء الذى من خارج عليه أيضا .
- ومما يدل على كون هذا الهواء مرتبا فى الأذن لمكان السمع أن دليل صدق السمع فى الإنسان هو أن يسمع دائما طنينا يسيرا فى أذنيه إذا كان ذلك لغير علة ، بمزلة الطنين الذى ١٥

٢ [كانت] ر كان ر • / ٢-٢ [من العضو... كل عضو، بل] ر < > ر • / ٨ [استقصاء] باستقصى ف ر / ١٠ اللولبية] ف ر التلوف • ر • / ثقا ف • ثق ف / ١٤ [ال] ر < > ر •

يعرض لكل إنسان إذا جعل القرن في أذنه. ودليل قلة السمع هو أن لم يعرض للإنسان هذا العارض، أعني ألا يحس بحركة الهواء في أذنيه. وذلك أن الهواء الذي في الأذن يتحرك فيها دائما الحركة التي تخصه بالطبع، فالذكي الحس يسمع تلك الحركة ويدركها، لكن الصوت هي الحركة الغريبة التي تحدث فيه لا هذه الحركة الخاصة به. ومن قبل الدوى الذي يسمع في الأذن دائما قالت القدماء (٤٧) إن السمع يكون في الخلاء ذي الدوى. وإنما قالوا ذلك من قبل أنا إنما نسمع بعضو فيه هواء منحاز واعتقدوا أن الهواء هو الحلاء. وقد يشك أيهما يحدث الصوت، هل الضارب أو المضروب؟ والحق أنهما يحدثان الصوت جميعا لكن بجهتين مختلفتين. وذلك أن الصوت لما كان حركة الهواء مندفعاً عن وقوع القارع على المقرع، بمنزلة ما ينبو جسم آخر يكون بينهما إذا كان القارع أو المقرع أملس، مثل النواة التي تنفلت حين وقوع القارع على المقرع، كان حدوث الصوت عنهما معاً؛ لكن يحدث عن القارع على أنه محرك له وعن المقرع على أنه مانع له عن الحركة بين يدي القارع فينفلت بينهما كما تنفلت النواة بين الإصبعين. وليس يكفي في القارع والمقرع المحدثان للصوت أن يكون كل واحد منهما أملس، بل وأن يكون لكل واحد منهما عرض، ولذلك إذا قرعت إبرة إبرة لم يحدث هالك صوت. فاما أصناف الأصوات فإنما تبين فصولها لنا عند إدراكنا الصوت بالفعل، كما أن أصناف الألوان إنما تدرك فصولها عندما يدرك اللون بالفعل، وذلك يكون عند حضور الضوء. فإذا

٥

١٠

١٥

١ [إذا...للإنسان] ر <> ر / لم / لا ر / ه في الخلا ر بالخلا ر / ٧ هل] ر / هذا ر / ٨ ينبو ر هو ر / ٩ حين] ف ر / بين ف ر / ١٠-١١ [محرك...على أنه] ر <> ر / ١١ القارع] المقرع ف / بين] ر / عن ر

ه ذي] غير ت، ش / ٨ ينبو] هو ش ط خ أنه ت، ش ح ل م / ٩ حين] ت، ش / ١١ الحركة <له> ت ا ح د ه، ش التي له ت ب / القارع] ت، ش ط خ قارع ش ح ل م

أدركنا الصوت بالفعل أدركنا فصليه الأولين الذي يسمى أحدهما ثقيلًا والآخر حادًا. وإنما نقل إليهما هذان الإسمان على طريق التشبيه من أسماء الأشياء الملموسة. فإنه لما سمي الجسم الذي يحرك حس اللمس في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا - أما حادًا فمن قبل أنه ينخس وأما سريعًا فمن قبل أنه يعرض له السرعة، أعني أنه يحرك في زمان يسير تحريكًا كثيرًا - سمي الصوت الذي كأنه ينخس ويحرك السمع في زمان يسير تحريكًا كثيرًا حادًا وسريعًا. ولما كان الكال الذي هو مقابل الحاد في اللمس هو الذي يحرك حس اللمس في زمان طويل حركة يسيرة، وكان يعرض لما شأنه هذا أن يكون بطئ الحركة، ويعرض للثقل أن يكون بطئ الحركة، سمي الصوت الذي هو مقابل الصوت الحاد السريع ثقيلًا. وإنما يقابله من جهة ما الصوت الحاد سريعًا لا من جهة ما هو حاد لأنه لو سمي من حيث هو يقابل الحاد لسمى كالًا. إلا أن يقول قائل إنه أخذ هاهنا الثقيل بدل الكال إذ كان الكال يعرض له البطء، والثقيل يعرض له البطء.

فقد تبين من هذا الصوت وأنواعه الأول. وأما التصويت فهو صوت ما من متنفس وهو الذي يوجد فيه نغم وإيقاع ولفظ (٤٨). ولذلك سميت كثير من الآلات مصوتة على جهة التشبيه بالحيوان مثل المزمار وأشباهه، إذا كانت قد يوجد فيها ما يحاكي هذه. وكثير من الحيوان ليس يصوت مثل الحيوان الذي لا دم له ومن الحيوان ذى الدم السمك. وبالواجب كان ذلك،

١ الأولين] الأولين ر / الذين ر / ٢ الشبيه] النسبة ف / ٣-٤ [انه ينخس... قبل] ر
 < > ر / ٥ الذى [به] ر / ٧-٨ [ويعرض... الحركة] ر < > ر / ٩ ما [هو] ف
 < > ف / ١٤ [أشباهه] والمعرفة (والمعرفة؟) ر / ١٥ كان] كانت ف

٢ الشبيه] ت، ش / ٢ وسريعًا] أو سريعًا ت، ش / ١٤ [أشباهه] ش ط خ ل أشبه ش
 ح م والمعرفة ت

إذ كان التصويت إنما هو حركة ما للهواء ، وهذا الجنس من الحيوان لا يدخل في جوفه الهواء .
فأما ما كان من حيوان الماء يظن به أنه مصوت ، بمنزلة الحيوان الذي في النهر المسمى
كذا، (٤٩) فإنما يحدث صوتا بخياشمه وبغير ذلك مما يشبه ذلك. ولذلك ليس يسمى هذا
مصوتا إلا باشتراك الاسم ، وذلك أن التصويت هو صوت حيوان ، ولكن ليس يكون له باى
عضو اتقف. بل لما كان الصوت بالجملة إنما يكون بأن يقرع شئ شيئا في الهواء أو يكون
الهواء هو القارع نفسه أو المقروع ، وكان لا يمكن هذا إلا في الحيوان الذي يدخل الهواء في
جوفه ، فوجب ألا يوجد التصويت إلا في هذا الحيوان. وذلك أن الطبيعة قد استعملت إدخال
الهواء وإخراجه في هذا الحيوان في فعلين ، أحدهما التنفس والآخر التصويت ، كما استعملت
اللسان في الذوق وفي الكلام. وكما أن استعمالها للسان في الذوق هو ضرورى في وجود
الحيوان واستعمالها إياه في الكلام هو له من جهة الأفضل ، كذلك استعمالها إدخال الهواء
بالتنفس لتبريد حرارة القلب (٥٠) هو أمر ضرورى لا يمكن الحيوان المتنفس أن يعيش إلا به ،
وأما استعمالها إياه في التصويت فهو لموضع الأفضل.

والحلقوم هو آلة التنفس والتصويت ، وهذا العضو هو من أجل الرئة. وإنما وجد هذا
العضو للحيوان السيار لأنه يفضل غيره من الحيوان في الحرارة ، فهو يحتاج للتنفس بهذا
العضو لموضع تبريد القلب بإدخال الهواء البارد من خارج وإخراج ما قد سخن منه. وإذا كان

١ الحيوان [الذى في النهر] ر / ٢ فأنما ر فانه انما ر • / ٨ [الحيوان] ر < > ر • /
استعملت [استعملت ف / ٩ [اللسان] ر < > ر • / ١١ [به] ر < > ر • / ١٢ فهو
[لفو] ر / ١٤-١٥ [للحيوان...المضو] ر < > ر • / ١٥ لموضع [للموضع ر / خارج
>اولا] ر •

هذا هكذا فيجب أن يكون قرع الهواء الذي يتنفس به -الموجود عن النفس في هذه الأعضاء- للعضو المسمى قصبة الرئة هو التصويت، إذا كان مع تخيل وإرادة. (٥١) فإنه ليس كل صوت يكون من الحيوان فهو تصويت على ما قلنا، مثل السعال وغير ذلك فإنه لا يسمى تصويتا. بل إنما يكون تصويتا إذا كان القرع الذي يكون من هذه الأعضاء للهواء يدل به الحيوان على خيال ما عنده. ولذلك كان المحرك للهواء في التنفس غير المحرك له في التصويت. والدليل على ذلك ٥ أنا لسنا نقدر على التصويت ونحن نتنفس، أعني عندما ندخل الهواء أو نخرجه، لكن إذا حصرناه فينا. وظاهر من هذا أيضا السبب الذي من قبله سائر السك لا يصوت إذ كان ليس له حلقوم، وإنما لم يكن له حلقوم لأنه لا يحتاج إلى التنفس. ومن قال إنه يتنفس فهو مخطئ، فأما السبب في أنه لا يتنفس فإن الكلام فيه في غير هذا الموضع. (٥٢)

٢ [التصويت] التصوت ف / ٢ تصويتا] ف ه ر صوتا ف ر / ٥ ولذلك] ر ه
وذلك ر / المحرك] ر ه محرك ر / ٧ الذي] التي ف

٢ تصويتا] صوتا ا ب ج د، ش صوتا تصويتى ت ه

القول في حاسة الشم

فأما معرفة ما هي الرائحة وما هو المشبوم التي منها يتطرق إلى معرفة هذه الحاسة، فإن السهولة في تلخيص ذلك أقل منها فيما سلف من محسوسات الحواس التي ذكرنا. وذلك أنه ليس تتبين لنا فصول الرائحة كما يتبين لنا الأمر في فصول الألوان والغذاء والصوت. والسبب في ذلك أن هذه الحاسة ليست فينا على غاية القوة، لكنها فينا على دون ما هي عليه في كثير من الحيوان. وذلك أن شم الإنسان ضعيف وليس يحس شيئا من الأشياء المشبومة إلا من جهة ما هو ملذ أو مؤذ، أعني أنه ليس يحس منه إلا الفصول العامة. وخليق أن يكون هكذا يحس الحيوان الصلب العين (٥٢) الألوان وأن يكون ليس يظهر له من أصناف الألوان إلا المألوف وغير المألوف. فإنه يشبه أن تكون فصول الروائح على عدد فصول الطعموم، إلا أننا لا ندركها كما ندرك فصول الطعموم، لكون هذه الحاسة ضعيفة فينا بخلاف حاسة المذاق. وإنما كان الذوق فينا أصح من قبل أنه لمس ما وهذه الحاسة هي في الإنسان، أعني اللمس أقوى منها في سائر الحيوان. فإن الإنسان في سائر الحواس مقصور عن كثير من الحيوان، وأما في اللمس فهو يفضل جميع الحيوان ولذلك كان أذكى الحيوان. وما يدل على أن جودة هذه الحاسة هي علامة الذكاء أن من قبل تفاضل الناس في هذه الحاسة يتفاضلون في الذكاء، أعني أن جودتها علامة ذكاء وضعفها علامة بلادة؛ والصلب اللحم يوجد غير فهم واللين اللحم يوجد فهمها.

١ الشم] فـ شـ م / ٢ لنا] رـ لها ر / ٥ [غاية القوة] دون ر / ٧ منه] ر
 منها رـ / الفصول] فـ فصول ف / ٨ [الا] ف < > فـ / ٩-١٠ [الا...الطعموم] ر < >
 رـ / ١٢ [هذه] ف هذه ر / ١٤-١٥ علامة ذكا] عامة ذكا ف

وكما أن في الطعم الحلو والمر هي المتضادة الأولى وسائر الطعوم مركبة من الحلو والمر، كذلك ينبغي أن نعتقد أن في الروائح أطرافا متضادة ومركبة من الأطراف. لكن بعض هذه الأشياء الرائحة والطعم فيها متشاكلان، وبعض الأشياء فيهما بالضد. ولكون فصول الروائح مشكلة عندنا بفصول الطعوم في هذا الجنس نصفها بأسماء فصول الطعوم فنقول رائحة حلوة ورائحة حامضة وحريفة وقابضة. والعلة في ذلك أنه لما لم تكن فصول الروائح عندنا بينة مثل فصول الطعوم نقلنا إليها أسماء فصول الطعوم على جهة التشبيه. فإن الرائحة الحلوة هي كرائحة الزعفران ورائحة العسل، والرائحة الحريفة كرائحة البصل ورائحة الشوم (٥٤) وما أشبههما، وعلى هذا يجري الأمر في سائرهما.

فصل: وكما أن السمع يدرك المسموع وغير المسموع والبصر يدرك اللون وغير اللون، كذلك الشم يدرك المشوم وغير المشوم. وغير المشوم يقال على ثلاثة معان: على ما ليس له رائحة أصلا ويقال على ما له رائحة ضعيفة ويقال على ما له رائحة ردية، (٥٥) وكذلك يقال غير المذوق وغير المرى وغير المسموع. والشم أيضا يكون بتوسط كأنك قلت هواء أو نار. (٥٦) والحيوان الذي ماواه الماء قد يظن أنه يحس الرائحة وكذلك يحس الروائح الحيوان ذو الدم والذي لا دم له. ولدليل على ذلك أنا نجده ينزع إلى غذائه على بعد كثير، مثل النحل والنمل. (٥٧) وفي هذا موضع شك، وهو كيف يشم من الحيوان ما لا يتنفس؟ وذلك أنا نجد

١ هي] ف وهي ف • / المتضادة] ف • المضادة ف ر / ١-٢ [الأولى...متضادة] ف <>
 ف • / ٢ ان في] ر • [ان] ر / من ال[مركبة] ر / ٢ فيهما] ر هما فيه ر • /
 ٤ نصفها] ر • نعيمها ر / ٥ وقابضة] وقباضة ر / ١٠ [وغير المشوم] ف
 <> ف • / ١٢ [لما] ر • النار ر

٢ فيهما] هما فيهما ت ب ج د ه، ش ح ط خ م هات ا، ش ل

الإنسان إنشا يشم إذا أدخل الهواء ، فأما إذا أخرجه أو حصره فليس يشم لا من بعد ولا من قرب ولو وضع المشوم في أنفه. فأما أن الشيء إذا وضع على الحاسة لم تحسه فإنه أمر مشترك لجميع الحواس ، وأما أنه لا يقع شم دون تنفس فأمر خاص بالناس وذلك يتبين لمن امتحنه. ولو كان الشم لا يمكن أن يكون إلا بالتنفس ، للزم ألا يشم الحيوان غير ذي الدم. لكن ذلك غير ممكن إذ نجده يحس الرائحة ، وذلك أنه يجب أن تكون الحاسة التي تحس الرائحة شما. وما يدل على أنه شم ، مع كونه يأتي غذاؤه من بعد ، أنا نجد الروائح التي تعرض الإنسان وتهلكه تهلك هذا الحيوان ، مثل القفر ورائحة الكبريت وما أشبهها. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون الحيوان غير ذي الدم يشم ليس بان يتنفس.

وقد يشبه أن تكون هذه الحاسة تختلف في الحيوان المتنفس وغير المتنفس ، فأنها في الحيوان المتنفس محجوبة وفي الحيوان الغير متنفس غير محجوبة. فيرتفع ذلك الحجاب بالتنفس في الحيوان المتنفس ، وذلك شبيه بما عرض في العيين ، فإن لها حجابا في أكثر الحيوان وليس لها حجب في الصلب العين من الحيوان. فلما كان هذا الحجاب في الحيوان المتنفس احتاج إلى التنفس ليرتفع له الحجاب. ولذلك صار ما يتنفس لا يشم في الرطب أعني الماء ، لأنه لا يمكنه فيه التنفس ، والرائحة هي للجوهر اليابس كما أن الطعم هو للجوهر الرطب. وإذا قد تبين هذا فبين أن الحاس الشام هو ما كان بالقوة بهذه الحال ، أعني مدركا لمعنى الرائحة.

٤ [الـ] رـ / للزم] رـ / لزِم ر / الا يشم [>الا يشم<] ف / ٦ شم] ر يشم
 رـ / ٧ [ورائحة] ورياحـ ر / أشبهها]. ر أشبهها رـ / ٩ فأنها] رـ بانها ف ر /
 ١١ حجابا] ر حجابا رـ / ١٢ ما] ر ما لا ف [>لا<] رـ / ١٤ والرائحة] والرياحـ ر

٦ شم] يشم ت ، ش خ مشم ش ح ط ل م / ٩ فأنها] ت ، ش / ١٢ ما] ما لا ت
 ا ب ج د ، ش ح ط خ ل م

القول في الذوق

- فأما الذوق فهو لس ما (٥٨) ولهذه العلة هذه الحاسة تدرك محسوسها بمتوسط هو جزء من الحيوان لا بمتوسط هو جسم غريب أعني من خارج، كالحال في البصر والسمع والشم. فإن اللمس هذه حاله، أعني أنه يدرك لا بمتوسط هو جسم غريب من الحيوان اللمس. ولذلك صرنا نحن في الماء نحس بالطعم الذي يخالطه عند ماء ترمى فيه الأشياء ذوات الطعم فتختلط به، مثل الأشياء الحلوة وغيرها إذا ألقيت فيه. وذلك يدل على أن الماء ليس هامنا بمنزلة المتوسط، إذ كان المحسوس ليس من شأنه أن يختلط بالمتوسط، كالحال في اللون مع الهواء، فإنه إنما يبصر بتوسط الهواء لا بأن شيئاً يختلط منه بالهواء ولا بأن شيئاً يسيل منه. وكما أن المرئي هو اللون كذلك المذوق هو الطعم، أعني أن الطعم هو الذي يتنزل من هذه الحاسة منزلة اللون من البصر، أعني أنه المحسوس الخاص بها. وليس يمكن في هذه الحاسة أن تقل حس الطعم دون رطوبة وذلك إما بالفعل وإما بالقوة، أعني أن الطعم منه ما هو رطب بالفعل ومنه ما هو رطب بالقوة، والذي هو رطب بالقوة لا يحس إلا بأن يصير رطباً بالفعل، مثل الحال في

٤ بمتوسط] ف • بمتوسط ف / اللمس] ف • اللمس ف / ٥ الذي [حسه] ر /
 ٧ [أن] ف < > ف • / يختلط] ر • يحيط ر / ٩ المذوق] ر • الذوق ر / الطعم]
 ر • الطعم ر / ٩-١٠ [أن...عني] ف ر < > ف • ر • ١٠ [يمكن] ر < > ر • / ١١
 [منه] ر < > ر • / ١١-١٢ [بالفعل...رطب] ف < > ف •

٨ بتوسط] ت ج • ش / [الهواء] ت، ش / ٩-١٠ [أن...عني] ت، ش / ١١-١٢
 [بالفعل...رطب] ش

الملح. فإنه يابس بالفعل ولا يذاق حتى يصير رطباً بالفعل، وذلك عندما يذوب في الفم وتذيبه الرطوبات التي فيه. وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي المقول على الثلاثة المعاني المعلومة وكذلك السمع يسمع المسوع وغير المسوع المقول أيضا على المعاني الثلاثة، كذلك الذوق يدرك المذوق وغير المذوق. وهذا أيضا يقال على تلك الأنحاء الثلاثة، أعني ما عدم الطعم أو كان طعمه ضعيفا أو كان له طعم بشيع قوى، مفسد لحاسة الذوق.

٥

وقد يظن أن المشروب وغير المشروب يوجد هكذا (٥٩) وذلك أنهما جميعا ذوق ما، أعني إدراك المشروب وغير المشروب. والمشروب كأنه مشترك لللمس والذوق، ولما كان المذوق رطباً وجب ضرورة أن تكون حاسته لا رطبة بالفعل ولا غير ممكن فيها أن تتربط، فإن الذائق قد ينفع انفعالا ما عن المذوق من طريق ما هو مذوق. وإذا كان ذلك كذلك فيجب ضرورة أن تكون لا رطبة بالفعل ولا بحالة لا يمكن فيها أن تقبل الرطوبة، وهو أن يغلب عليها اليبس. أما كونه غير غالب عليه اليبس فلأن اللسان لا يحس إذا كان شديد اليبس، وأما كونه غير مترطب فلأنه إذا ذاق طعما هو مترطب برطوبة أخرى كان الحس حينئذ للرطوبة الأولى؛ مثل من تقدم فذاق طعما ثم ذاق بعد ذلك طعما آخر، فإنه لا يحس الطعم الثاني على حقيقته. وذلك مثلما يعرض للمرضى فإنهم يحسون الأشياء كلها مرة من قبل أنه قد غلبت على السنتهم الرطوبة المرة.

١٠

١ يابس بال [فعل] ر <> ر • / يذاق [<ال>] ر / يذوب [<ويظيب>] ر / ٢-١ في...
وتذيبه ر <> ر • / ٢ [الرطوبات] ف <> ف • / المرئي [المرى] ف ر / الثلاثة ر • ثلاثة
ر / ٢-٢ المعاني المعلومة ر • معاني المعلومة ر • المتقدمة ف ر / ٤ ما [<عند>] ر / ٥
لحاسة [بحاسة] ر / ٧ للمس ر / ١٠ عليها ر • عليه ر / ١٢ فلانه ر • فانه ر / مثل
ر • ومثل ر / ١٣ [أخر] ر <> ر • / ١٤ مثل ما ر

١ يذاق [<إلا>] ت ا ب د ه، ش / ٢-٢ المعاني المعلومة [ت ا ه معاني المعلومة] ت ب ج د،
ش / ٧ للمس [للمس] ت، ش

وأنواع الطعموم على مثل أنواع الألوان ، أما البسيطة منها المتضادة فالحلو والمر ، وأما المتوسطة التي بينهما ، فإن الذى يلى الحلو منها هو الدسم والذى يلى المر المالح . وأما ما بين هذين فالحريف والقابض والحامض ، فإنه يكاد أن تكون هذه الأصناف هي التي يظن بها أنها أصناف الطعموم . فقد تبين أن هذه الحاسة هي التي هي بالقوة جميع هذه الطعموم ، وأن الطعموم هي الحركة لهذه الحاسة والمخرجة لها من القوة إلى الفعل .

هـ

٢ يكون ر / ٤ (هي التي) ر <> ر • / ه لهذه الحاسة ر لهذه ال ف لهذه القوة ف •

ه لهذه الحاسة ت ، ش

القول في اللمس

وأما اللموس واللمس فالشك فيهما واحد بعينه، وهو هل هما واحد أو أكثر من واحد؛ وذلك أنه إن كان اللمس أكثر من واحد لزم ضرورة أن تكون اللموسات أكثر من واحد، وإن كان اللمس واحدا لزم أن تكون اللموسات واحدا. وبالعكس، أعني أنه إن كان اللموس واحدا لزم أن يكون اللمس واحدا وإن كان كثيرا لزم أن يكون اللمس كثيرا، أعني أكثر من حاسة واحدة. إلا أنه مشكوك فيه هل اللموسات واحدة بالجنس أو أكثر من واحدة. ولهذا قد يشك هل حس اللمس في اللحم وما يناسب اللحم في الحيوان الذي لا لحم له أم اللحم بمنزلة متوسط والحواس التي ورأه أكثر من واحدة. فإنه يظن أن لكل حاسة تضادا واحدا فقط -مثال ذلك البصر فإنه يدرك الأبيض والأسود وما بينهما، وكذلك السمع يدرك الثقيل والحاد والذوق يدرك الحلو والمر- وأما في اللموسات فإن فيها أصنافا كثيرة من المتضادة، مثل الحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين والخشن والأملس (٦٠) وسائر ما أشبه ذلك مما يجري هذا المجرى؛ فيظن لذلك أن هذه الحاسة أكثر من حاسة واحدة. لكن قد يظن أن هاهنا شيئا ينحل به هذا الشك، وهو أن في سائر الحواس أيضا توجد أصناف من التضاد أكثر من واحد في الحاسة الواحدة بعينها. ومثال ذلك أن في التصويت مع الحدة والثقل العظم والصغر وملاسة الصوت وخشوته وأشياء تجري هذا المجرى، وفي اللون أيضا أصناف آخر من التضاد غير

٤ اللمس [أكثر] ف / [واحدا] ف < > ف • / أعني أنه إن [ر] • [أنه] ر /
 ٤-٥ [أعني...اللمس كثيرا] ر < > ر • / ٦ اللموسات [ر] • ملموسات ر / ١٠ المتضادة [ر] المتضادة ر • / الحار [ر] • الحارة ر / والبارد [ر] • والباردة ر / ١١ واليابس [ر] • واليبس ف / أشبه [ر] يشبه ر

الابيض والأسود مثل البراق ولا براق (٦١). ولكن ليس في هذا كفاية، لأنه لو كان التضاد الكثير الذى في حاسة اللمس مثل التضاد الكثير الموجود في حاسة حاسة من الحواس الأخرى، لكان يظهر أن جنس التضاد الموجود في اللمس واحدا كما يظهر أن جنس التضاد الموجود في الإبصار واحد وفي السمع واحد وهو الصوت، وفي الذوق واحد وهو الطعم. وليس الأمر في اللمس كذلك، أعني أن التضاد الموجود فيه ليس راجعا إلى جنس واحد كما هو في تلك. وإذا كان الأمر هكذا فالشك باق بعينه، أعني القول الموجب أن حاسة اللمس أكثر من واحدة. فاما القول بأن اللحم هو آلة هذه الحاسة وأنها لمكان ذلك واحدة بدليل ما يظهر من أن اللحم إذا وضع عليه اللموس أحسنا به، فليس هذا الدليل بشئ. فإني الآن إن اتخذت غشاء من جلد أو غيره وألبسته اللحم فإنه على مثال واحد نجد حس اللمس باقيا بعينه، على أنه من الظاهر أنه ليس هو في ذلك الغشاء. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن تكون هذا حال اللحم بل يكون في هذا المعنى زائدا، أعني في معنى تأثيره عن اللموس، لكونه متصلا بالحاسة. أعني أن وصول الحس بتوسط اللحم يكون أسرع من وصوله بتوسط الغشاء الموضوع على اللحم، من قبل أن اللحم متصل بالحاسة وذلك منفصل.

قال: ولذلك صار هذا العضو من البدن، أعني اللحم وما جرى مجراه، يشبه أن تكون حاله حال الهواء لو كان متصلا بالبدن كما يدور. فإنه لو كان كذلك لكنا حينئذ نظن أنا بشئ

٦٤٢٢

-
- ١ [ولا براق] ف < > ف / ولاكن] ولكن ر / ٢ الكثير] ر / التضاد
ال[موجود في اللمس] ر / ٦ باقى ر / الجوب] ر / الواجب ر / ان] ر / بان ر /
٧ قما < هل > ر / ٩ على [انه] ر < > زه / ١٠ هذه ر / [حال] ر < > ر /
١٢ [وصول...من] ر < > ر / وصوله [الحاس] ر / على اللحم [وما جرى مجراه يشبه]
ر / ١٥ متصلا ر / ملتفا ر / [كان] ر < > ر
-

٩ نجد] تجددت، ش / ١٢ وصوله] ت وصول الحاس ش

واحد نحس الصوت واللون والرائحة وأن هذه كلها لحاسة واحدة، من غير أن يكون الأمر كذلك. لكن لما عرض للمتوسط في هذه أن كان منفصلا من الحسم الذي فيه الحواس لم يعرض لنا في ذلك مثل هذا الغلط. وأما هذا المتوسط الذي هو اللحم فلما كان جزءا من الحيوان غير ممكن أن ينفصل منه، ظن به أنه آلة لحس اللبس وأن هذه الحاسة حاسة واحدة، وليس الأمر كذلك. والسبب في أن كان المتوسط في هذه الحاسة جزءا من الحيوان هو أن هذه الحاسة لما كانت في باطن البدن لزم أن يكون المتوسط الذي يدرك به جزءا من البدن. ولما لم يمكن أن يكون ما هو جزء من البدن من ماء ولا من هواء لكونه له قوام وحد، والماء والهواء ليس له حد ولا شكل، وجب أن يكون هذا المتوسط مركبا من أرض وهواء وماء ونار، وأن تكون الأرضية أغلب عليه لمكان القوام. وهذه هي حال اللحم وما يجري مجرى اللحم في الحيوان الذي لا لحم له. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون المتوسط في هذه الحاسة ملتصقا بالبدن وأن تكون هذه الحاسة أكثر من واحدة.

وقد يدل على أنها أكثر من واحدة وأن هذا الغلط إنما عرض من قبل أن المتوسط فيها جزء من البدن؛ أنا نجد اللسان يدرك الملموسات ويدرك الطعوم فلو كان سائر اللحم يحس الطعم لعرض لنا أن نظن أن الذوق واللبس حاسة واحدة بعينها. وأما الآن فيظهر أنها إثنان من قبل أنا نجد كل ذائق لاسما وليس ينعكس هذا، أعني أن يكون كل لامس ذائقا، إذ كان اللحم يلمس ولا يذوق.

٢ [الكان] ر <> ر* / ٢ كان] ر* يكون ر / ٢، ٥، ٢ جزءا] جزا ف ر / ٢ [واحدة] ف
 <> ف* / ٦ باطن] بطن ف / ٦-٧ [لزم...البدن] ر <> ر* / ٧ <لا> من ما ر / ٨
 يكون [ما هو جز من البدن] ف

٦ باطن] ت، ش ط سطح ش ح خ ل م / ١٢ أنا فانات أن ش

- وما يشك الإنسان فيه هل تحتاج حاسة اللمس إلى المتوسط الذي من خارج مع حاجتها إلى المتوسط الذي هو اللحم؟ وذلك أن كل جسم لما كان له عمق وهو القدر الثالث الذي للجسم، أعني الطول والعرض والعمق، وجب أن يكون بين كل جسمين غير متماسين جسم آخر ضرورة (٦٢). وإذا كان ذلك كذلك وكانت الأجسام اليابسة التي تتماس إنما تتماس وهي في جسم رطب كان بينهما قبل أن يتماسا، وكانت الرطوبة ليست تنفك من سطوح المتماس، أعني من السطوح التي بها تتماس الأجسام اليابسة في الجسم الرطب الذي هو الهواء والماء؛ وكان الرطب لا ينفك أيضا من الجسم، فوجب أن يكون بين الأجسام المتماس اليابسة جسم رطب ضرورة. إلا أن يكون التماس يوجب يمس سطوحها وذلك غير متخيل، أعني أن تكون سطوح أجسام ما مبلولة فإذا ماس بعضها بعضا في الماء يبتست تلك السطوح عند المتماس، ولذلك كان الأمر ظاهرا في الماء. وإذا كان ذلك في الماء لازما لزم أن يكون الأمر مثله في الهواء وإن كان يذهب ذلك في الهواء عن إحساسنا، وأما الماء فهو معلوم بنفسه أنه ليس يلقي فيه جسم جسما إلا وكلا الجسمين مبلول. وإذا كان ذلك كذلك فبينهما جسم ضرورة.
- وإذا قلنا إن الأجسام اليابسة إنما تتماس وبينها جسم رطب فهل حاجة الحواس إلى المتوسط تختلف، أعني أن بعضها تحتاج إلى المتوسط مثل ما يظن بالبصر والسمع والشم، وبعضها ليس يحتاج إلى المتوسط مثلما يظن بالذوق واللمس؟ أو ليس الأمر كذلك بل إنما تحس الأشياء الملموسة مثل الصلب واللين بالمتوسط بعينه الذي به تحس تلك الثلاثة الباقية، ولاكن الفرق بينهما أن المحسوسات في هذه الثلاثة تدرك من بعد وفي حاسة اللمس تدرك من

٤ [ذلك] ف < > ف • / [التي تتماس] ر < > ر • / ٥ ليس ف • / ٦ [الأجسام] ر < > ر • / ٨ [رطب] ر < > ر • / ١٠ الهواء [الـ] < > ما < > هوا ر / ١٢ حاجة ف • جحة ف

قرب ولذلك لا يشعر به. وإذا كان هذا هكذا فإننا نحس جميع الأشياء بتوسط من خارج لكن هذا المتوسط يذهب علينا في هاتين الحاستين ، أعني اللمس والذوق. فإننا كما قلنا أيضا فيما تقدم لو كنا نحس اللموسات بتوسط غشاء علينا من غير أن نشعر بوجود ذلك الغشاء لقد كانت تكون حالنا في ذلك كحالنا في الماء والهواء. أعني أن ما كان يعرض لنا في الغشاء من أن نطن أن إحساسنا اللموسات هو بنفسه دون ذلك الغشاء ، كذلك يعرض لنا مع الماء والهواء إذا كان كالغشاء علينا ، أعني أنه يعرض لنا من ذلك ألا نحس بأن اللموسات إنما نحسها بتوسط. لكن وإن ظهر من هذا القول أن اللموسات لا تكون إلا بتوسط كما تكون الحواس الثلاثة، فينبغي أن نعتقد أنه ليس فعل المتوسط في هذه الحاسة كفعل المتوسط في تلك. لكن اللموسات تخالف الألوان والأصوات والروائح في حاجتها إلى المتوسط من قبل أن المحسوسات في هذه الثلاثة تفعل أولا في المتوسط ثم تفعل ثانيا فينا ، فاما في اللمس ففعل المحسوسات في المتوسط وفيها ، مثل الذي يناله الصدمة بتوسط الترس. فإنه ليس الترس هو الذي صدمه لكن عرض أن يصدمها جميعا الصادم.

قال: وبالجملية فيشبه أن يكون حال اللحم واللسان من حاسة اللمس والذوق كحال الماء والهواء عند الحواس الثلاثة الباقية. وذلك أنه كما نجد المحسوس إذا وضع على الحاسة في الحواس الثلاثة لم تحس بها الحاسة أو أحست حسا رديا ، بمنزلة لو وضع جسم أبيض على الناظر الأقصى ، كذلك يلزم أن يكون الأمر في حاسة اللمس. وإن كان ذلك كذلك فاللحم ليس بحاسة اللمس ، إذ كانت هذه الحاسة تدرك المحسوسات إذا وضعت على اللحم ، وإذا كان ذلك كذلك فاللحم بمنزلة المتوسط.

١ [<ال>] قرب ر / ٢ [ذلك] ر < > ر • / ٤ [ان] ر < > ر • / ٥-٦ [والهواء...اللموسات] ر < > ر • / ٨ [<اللموسات>] حاسة] ف / ١٢ صدمة [صدمة ر / ١٥ او احست] ر • واحست ر / حسا] ف • حسيا ف / ١٧ بحاسة] ر • يحسه ر

والملموسات بالجملة هي الفصول العامة لجميع الأجسام، أعني أنها التي ينقسم بها الجسم من جهة ما هو جسم، وهي الفصول التي بها تحد الأسطقسات، أعني الحار والبارد والرطب واليابس، وهي التي قلنا فيها آنفا عند كلامنا في الأسطقسات. (٦٢) فأما حاسة هذه الفصول فهو العضو الذي هو بالقوة معاني هذه الفصول لا الذي هو بالقوة هذه الفصول، لأن تلك هي المادة الأولى. وذلك أن الإحساس لما كان انفعالا ما على الجهة التي لخصت فيما تقدم، (٦٤) وكل منفعل فله فاعل وكان كل فاعل فإنما يفعل مثله بالفعل، فوجب أن يكون إنما يفعل مثله بالفعل مما هو مثله بالقوة لا بالفعل. ولذلك وجب أن لا يحس العضو اللمس الحار جسما حارا مساويا له في الحرارة، ولا العضو البارد جسما مساويا له في البرودة، بل إنما تحس هذه الأعضاء (٦٥) ما هو أكثر حرارة منها وأكثر برودة. لذلك كانت آلة هذه الحاسة متوسطة بين الأضداد في المحسوسات، أعني أنها معتدلة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ولذلك صارت تميز الأطراف فإن المتوسط يميز الأطراف، وذلك أنه يتشبه بكل واحد منها ويستكمل به (٦٦). وكما قلنا قبل يجب أن يكون ما من شأنه أن يحس بالأبيض والأسود ليس بالأبيض ولا الأسود ولاكنه بالقوة جميعها، وكذلك في سائرهما كذلك يجب أيضا أن يكون العضو اللمس لا حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا في الغاية، (٦٧) إذ كان ليس يمكن في الجسم الذي هاهنا أن يعبرى من هذه الكيفيات.

٢ جسم [من جهة ما هو جسم] ف / [التي] ر < > ر / تحد ر / حدد ر • / ٥ الاحساس
 ف • الحساس ف / ٦ وكل ر / وكان كل ر • / ٧ هو [مثله] ر < > ر • / اللمس ف •
 اللمس ف / ٩ وأكثر [منها] ر / [هذه] ر < > ر • / ١٠ ال[اضداد] اضداد ر /
 ١١ منها منها ر / ١٢ تكون ف / بالأبيض ر بأبيض ر •

٦ وكل ر / وكان كل ر ا د ه ، ش / ٩ وأكثر منها ت ا

١٠٤٢٤

قال: وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي وكل حاسة منها تدرك المتقابلات التي في محسوساتها، كذلك هذه الحاسة تدرك اللمس وغير اللمس. وغير اللمس يقال على الجهات الثلاثة التي يقال عليها غير المرئي وغير المسموع، وهي اللمسات الضعيفة والمفرطة وأعدام هذه.

١٥٤٢٤

قال: فقد قيل في واحد واحد من الحواس على طريق الأمر الكلي العام. وقد ينبغي أن تعلم من أمر كل حس أن الحاس هو القابل لمصور المحسوسات دون الهيولى، ولذلك هي في النفس معانٍ وخارج النفس أمور جسمية غير مدركة أصلاً ولا مميزة. ومثال هذا القبول الذي في الحواس على جهة المناسبة لا على الحقيقة، (٦٨) مثل قبول الشمع شكل الخاتم. فإنه يقبله دون هيولاه إذ كان يقبله على وتيرة واحدة كان الخاتم من ذهب أو فضة أو غير ذلك، أعني أنه يقبل شكله دون مادته ولو قبله مع هيولاه لكان الذي يحصل من الشمع خاتم حديد أو خاتم ذهب.

٥

١٠

وعلى هذا المثال تنفعل واحدة واحدة من الحواس عما لها بالطبع أن تفعل عنه، إن كان لونا فلونا وإن كان صوتاً فصوتاً. إلا أنه ليس يمكن أن ينفعل عنه من جهة ما يصير هو صوتاً أو لونا، بل من جهة ما يصير معنى الصوت مشار إليه أو معنى اللون المشار إليه، أعني الشخص لا الكلي. (٦٩) والذي فيه هذه القوة التي هي المعنى المجرد من الهيولى هو الحس الأول، (٧٠) وإذا قبله صار هو والقبول شيئاً واحداً فأما بالوجود فهما مختلفان. ومن هاهنا تبين السبب الذي

١٥

١ [ان] ف < > ف • / ٥ حس [جنس ر حاس ر • / ٧ قبول] ر • قبل ر / ١١ [عنه] ف ر < > ف • / ١٢ [ليس] ف < > ف • / [ان ينفعل] ر < > ر • / ١٢ الصوت [ف • لصوت ف لصوتاً ر / اللون] ف • اللون ف ر / ١٤ الحس [الحاس ر / ١٥ يتبين ر

٥ حس [ت، ش / ١١ عنه] ت، ش / ١٢ الصوت [ش ط • صوت ت ا ب ج د
لصوت ت ه، ش / اللون] ت ا ج و ه، ش لون ت ه

من قبله صار إفراط المحسوسات يفسد آلات الحواس. وذلك أنه إذا كانت حركة الحاس عن المحسوس أقوى مما يحتمله الحاس انحلت النسبة التي بها صار الحاس حاسا وبقي جسما دون إحساس، كما ينحل اتفاق الأوتار ونغمها إذا قرعت قرعا شديدا لانحلال تلك النسبة التي عنها يكون الاتفاق في النغم عن القرع الشديد.

٣٢٤٢٤

قال: فأما السبب الذي من قبله صار النبات لا يحس بالملسوسات وفيه جزء نفساني وهو ٥ يقبل الانفعال عن الملمسوسات، أعني أنه يسخن ويبرد، فليس ذلك شيئا غير أن النبات ليس فيه الاعتدال (٧١) الذي في اللحم، أعني المتوسط الذي من شأنه أن يدرك الأصداد، ولا فيه أيضا القوة النفسانية التي بها يقبل هذا المتوسط صور الملمسوسات.

قال: (٧٢) ويخص الملمسوسات أنه ينفعل عنها ما يدركها وما لا يدركها نوعا واحدا من الانفعال، وأما سائر المحسوسات فليس تنفعل عنها بما هي ذلك المحسوس إلا الحاسة الخامسة ١٠ بها. فإنه لا ينفعل عن الروائح ما لا يمكنه أن يشم ولا عن الألوان ما لا يمكنه أن يبصر وكذلك الأمر في الباقية. وذلك بين من أنه لا الضوء ولا الطلعة ولا الألوان تنفعل فيما عدى الإحساس شيئا، وكذلك الروائح لا تنفعل فيما عدى حاسة الشم شيئا إلا أن يكون ليس برائحة. (٧٣) وكذلك الصوت إلا أن يفعل شيئا ليس هو صوتا مثل الرعد، (٧٤) فإنه قد يشق الحشب. وأما

١ الحواس [حاسا وبقي جسما دون إحساس كما ينحل اتفاق] ر / حركة الحواس ر /
 ٢ مما يحتمله الحاس] ر • مما تحت المله حواس ر / [التي] ر < > ر • / ٣ لانحال ف /
 ٤ القريع ر / ٥ الذي من قبله] ف • الذي قبله ف / ٦ يدركها] ادركها ف / ١١ [بها]
 ر < > ر • / ١٢ [الامر] ر < > ر • / [الطلعة ولا] ف < > ف •

١ حركة الحاس] حركة الحواس ت، ش / ٢ [لانحال تلك النسبة] ت، ش / ٦ يدركها]
 ت، ش

الملموسات فإنها تفعل فيما يدركها وما لا يدركها فعلا هو من نوع واحد بعينه أو جنس واحد .
 وأرسطو يقول (٧٥) إن الطعم هو بهذه المنزلة وفيه نظر. وذلك أنه يقول إن لم تفعل هذه في
 غير الحواس فمن أى شئ تنفعل الغير متنفس؟ فإن كان الانفعال الذى يعرض فى اللسان عن
 الطعموم مثل الخشونة والملاسة هو سبب إدراكه الطعموم ، على ما يقوله أفلاطون وجالينوس ، (٧٦)
 فالطعموم تفعل فى حاسة الذوق وفى غيرها هذا الفعل . وإن كان معنى الطعم أمرا زائدا على
 هذا ، كان الانفعال معنى خاصا بهذه الحاسة . فإن كان القبض الذى يدركه اللسان هو معنى
 التخشين الذى يناله من القابض والدسم هو معنى التملس الذى يناله من الدسم ، كما أن
 الحرارة التى تحسها حاسة اللمس هى معنى الحرارة التى فى الهوى . فالطعموم تفعل فى غير
 حواسها وإن لم يكن الأمر كذلك لم تفعل إلا فى الحاسة الخاصة بها ، وهو الطاهر عندى .
 قال : (٧٧) فإن زعم زاعم أن الأجسام تنفعل عن الصوت وعن الرائحة واحتج لذلك
 بانفعال الهواء والماء عنهما ، قلنا له إنه ليس كل جسم فمن شأنه أن ينفعل عن الصوت وعن
 الرائحة ، وإنما ينفعل عنهما ما كان غير منحصر فى نفسه ، أى لم يكن له حد ونهاية
 وقوام وشكل ، مثل الهواء والماء ، وأما التى تنفعل عن الملموسات فهى المنحصرة الثابتة . فإن
 سأل سائل فقال إذا كان اشتام الشم انفعالا وقبول المتوسط الرائحة انفعالا أيضا فما الفرق بين
 الانفعالين ، فنقول له إن الهواء إذا انفعل بسرعة عن الحسوس فإنه يصير بهذا الانفعال محسوسا
 للحاسة ، أى محركا لها ، وأما الحاسة فتصير بهذا الانفعال حاسة لا محسوسة .
 وهنا انتقضت معانى هذه المقالة الثانية ، والحمد لله وحده .

١ الملموسات] ف • الملموس ف / ٦ [كان] الانفعال ف < > ف • < هذا > الانفعال ر /
 ٧ [القبض] ر • قارض ر / ٨ [الهوى] ف • هوى ف / ١٢ [فى] ر / ١٤ [اشتام] ر •
 اشام ر / الشم] ر الشام ر • / ١٥ [انفعل] انفعال ف / ١٧ [هذه] هذا ف

تلخيص المقالة الثالثة من كتاب النفس
للحكيم الفيلسوف ارسطاطاليس (١)

قال: أما أنه ليس حاسة سادسة سوى الحواس الخمس فمن هذه الأشياء التي أقولها يقع ٣٢ ب ٤٢٤
التصديق بذلك. أما أولاً فلأنه إن كان كل حاسة من هذه تستوفى جميع الحسوسات التي في
الحس الذي من شأنه أن تحسه تلك الحاسة -مثال ذلك أنه إن كانت حاسة اللمس تستوفى
جميع اللموسات- وحاسة البصر تستوفى جميع المرئيات وكذلك الأمر في حاسة حاسة- فيلزم
ضرورة إن نقصنا إحساس ما أن تنقصنا حاسة ما. إلا أن هذه الحواس لا ينقصها حس ما ما
شأنه أن يحسه، وإن كان (٢) تنقصنا حاسة ما.

وكانت كل حاسة إما أن تدرك محسوسها بشئ هو جزء من الحيوان مثل اللحم وما يقام
مقامه أو شئ غريب وهو الذي يعرف بالمتوسط، وذلك هو الماء والهواء، فبين أنه من كان له
حاسة من الحواس فإنما يدرك إما باللحم وإما بالهواء أو الماء أو كليهما. وإذا كان ذلك كذلك
فبين أن عدد الحواس على عدد الجهات التي تقبل هذه المتوسطات بها الحسوسات، أعني أنه
على عدد جهات قبول المتوسطات الحسوسات يكون عدد الحواس؛ لكن إن كانت الجهات التي
بها تخدم هذه المتوسطات الحواس هي خمس فواجب أن تكون الحواس خمساً. وهو ظاهر أن

٢ [ليس] ف < > ف • / [أوقو] أقولها ر / ٧ أن نقصنا [أن ينقصنا ر • / ١٠ فبين
[أن عدد الحواس] ر / أنه أنه أن ر / ١٢ [أن] ف < > ف • / ١٢ [عدد] الحواس
ف

٢-١ [من... ارسطاطاليس] ت، ش / ٥ تحسه [تحسها ت / ٧ أن نقصنا] أن ينقصنا ش
أن كان ينقصنا ت ا ب ج ه / ١٠ فبين أن عدد الحواس ت ا / ١٢ عدد الحواس [ت، ش

- الجهات التي بها يخدم الهواء أو الماء أو كليهما هي ثلاثة، أعني الجهة التي بها تقبل اللون وهو عدم اللون فيها أعني في المتوسط، والجهة التي بها تقبل الرائحة وهو كونها عادمة الرائحة وعدم الحركة أيضا، وهي الجهة التي يقبل بها الهواء والماء والصوت، وأما الجهات التي يخدم بها اللحم الحواس فهي إثنان، جهة قبول الطعم وجهة قبول الملموسات، وهي أن تكون الآلة أو المتوسط متوسطا بين الأضداد، وأن تكون في الذوق هذه الآلة مرتبطة برطوبة غير ذات طعم. وإذا كانت كل حاسة إنما تحس بمتوسط إما غريب وإما غير غريب، وكان جهات المتوسطات حسا وكل جهة منها تخص حاسة، فواجب أن تكون الحواس خمساً. فهذا هو معنى أحد البراهين التي استعمل أرسطو في هذا المعنى وهو مأخوذ من المتوسط.
- وأما البرهان الثاني فهو مأخوذ من الآلة، وذلك أنه لما كانت كل حاسة تنسب إلى الأجسام البسيطة فإنما تنسب إلى الماء والهواء فقط، أعني أن الماء والهواء هو الغالب على الآلة، (٣) وذلك أن البصر هو من ماء والسمع من هواء على ما تبين (٤) والشم بكل واحد منهما. (٥) وأما النار فإنها لا تنسب إليها حاسة من الحواس نسبة خاصة ولكن مشتركة، وذلك أن كل حاسة إنما يتم فعلها بالحرارة. وكذلك الأرض يشبه إما ألا تكون منسوبة إلى واحدة منها، وإما أن تنسب للمس، لكون آلة للمس لها قوام وشكل. وإذا كانت كل حاسة فواجب أن تنسب إلى الأسطقسات نسبة خاصة، وكان ليس هاهنا جسم بسيط تنسب إليه الحواس غير الماء والهواء،

١ ال[ظاهر] جهات ر / يقبل ر • / ٢ الصوت[ر • والصوت ر / ٥ كانت[ر • كان ر /
٦ ال[لمسوسات] متوسطات ر / خسة ف / ٧ جهة[عدد ف / خسة ف / ٩ [انه] ر /
١٠ هوا ر • / ١١ البصر[ر • الناظر ف ر / ١٢ للمس ف / ١٥ [الهوا] ر > ر •

٢ الصوت[ت ا ب ج، ش ح ط خ والصوت ت د ه، ش ل م / ٤ أو المتوسط
والمتوسط ت، ش / ١٠ هو الغالب[ت، ش خ • هو غالب ش خ هما الغالبان ش ح ط ل
م / ١١ البصر[ت الناظر ش

فبين أنه ليس هاهنا حاسة إلا حاسة تنسب إلى الماء والهواء ، لأنه إن كان هاهنا حاسة سادسة وجب أن تنسب إلى جسم خامس ، لأن المنسوب للماء والهواء هي هذه الثلاثة والمنسوبة إلى الأرض أو إلى الممتزج منها على الاعتدال هي اللمس والذوق . وهذان الأسطقتان أعنى الماء والهواء إنما توجد جميع الحواس المنسوبة إليهما في الحيوان الكامل لمكان الأفضل ، وذلك في الحيوان الذي ليس له نقص ولا عاهة . فإنا نجد الحلد له عيان تحت الحلد وليس يبصر إلا ما زعم بعضهم أنه يبصر أطلال الأشباح فيما حكى غير أرسطو . (٦)

٥

وأما الرهان الثالث وهو أوثقها فإنه مأخوذ من المحسوسات (٧) وهو هكذا : قد يجب إن كانت هاهنا حاسة غير هذه الحواس أن يكون هاهنا محسوس ما غير هذه المحسوسات ، وإن كان ذلك كذلك وجب إما أن يوجد جسم ما يتكيف بهذه الكيفية الزائدة غير هذه الأجسام التي لدينا أو توجد في هذه الأجسام التي لدينا كيفية غير هذه الكيفيات الموجودات ، وذلك محال وشنيع . وأيضا ليس يمكن أن يكون هاهنا حاس ما غير الحواس الخمس ويكون محسوسه أحد المحسوسات المشتركة ، إلا لو كان إدراك المحسوسات المشتركة لكل واحد من الحواس بالمرض ، وليست بالعرض . (٨) مثال ذلك الحركة والسكون والمقدار والشكل والعدد . (٩) وذلك أن هذه كلها إنما تحسها الحواس بأن تنفعل وتتحرك وما هو هكذا فهو بالذات . مثال ذلك المقدار فإنها تدركه بانفعال ما . وكذلك إدراكها الشكل لأنه كيفية مقترنة بمقدار . فأما إدراكها السكون فهو بإدراكها عدم الحركة وأما إدراكها العدد فبإدراكها عدم الاتصال فيها .

١٠

١٥

٤ وذلك [في] ف < > ف • / ٨ < جسم > محسوس ر • / ٩ [حسم] ر < > ر • / ١٠ [أو] توجد... لدينا] ف < > ف • / يوجد ر / الموجودات] الموجودة ر / ١٢ [والشكل] ر < > ر • / ١٥ فإنها تدركه] فان ندركه ر • / إدراكها] ادركنا ر • / ١٦ [بإدراكها] بإدراكها ر • / فبإدراكها] ف • فادراكها ف

١٠ يوجد ت ، ش ح خ / ١٥ فإنها تدركه] فإنا ندركه ت ، ش / إدراكها] ادركنا ت ،

ش

وإذا كان الأمر هكذا فمن البين أنه ليس يمكن أن تكون هاهنا حاسة خاصة بالمحسوسات المشتركة، كأنك قلت الحركة، وذلك أنه لقد كان يكون إدراك الحواس الحركة مثل إدراكها بالبصر أن هذا الشيء حلوا، أعني بتوسط اللون. وإنما يعرض لحاسة ما أن تدرك محسوس حاسة أخرى متى اتفق أن اقترنت الحاستان جميعا في إدراك ذينك المحسوسين في شيء واحد في وقت ما، ثم عرض لها بعد ذلك أن أحست وحدها المعنى الخاص بها في ذلك الشيء، فحينئذ تقضى من قبل محسوسها على محسوس الحاسة الأخرى فيكون ذلك قضاء بالعرض أي من قبل ما عرض لها قبل ذلك العارض، مثلما يعرض للبصر أن يقضى على الأصفر أنه حلوا من قبل أنه عرض له أن أردك في العسل الأمرين جميعا، أعني الصفرة والحلاوة بحاسة البصر وحاسة الذوق. ولو كان لواحد من هذه المحسوسات المشتركة حاسة خاصة لوجب أن يكون إحساسنا إياها مثل إحساسنا بالبصر أن هذا الشيء حلوا ومثل إحساسنا بالبصر أن هذا ابن فلان (١٠) من قبل إحساسنا أنه أبيض. وذلك إذا اتفق قبل ذلك في وقت آخر أن يدرك بالعقل أنه ابن فلان وتدرك بالجنس أنه أبيض، فإنه إذا اتفق مثل هذا ثم أدركنا بعد بالبصر أنه أبيض حكمنا بالبصر أنه ابن فلان وذلك بالعرض. وليس الحكم على شئين أنهما واحد لحاسة واحدة بل لحاستين معا، ولهذا متى انفردت بهذا الحكم حاسة واحدة عرض لها العلط. مثال ذلك إذا

٢ أنه لقد كان [ف. ر. (أنه) ف ر أنه كان ر. / ٨ والحلاوة] ف. والحلوة ف /
 ١٠ [هذا... أن] ر <> ر. / ١٠، ١٢، ١٣ ابن ابن ف ر / ١٣ [أنهما] أنه ر

٢ أنه لقد كان [ش ط ح ل م أنه كان ت / ٦ قضاء] القضاء ت ا ب ح د، ش /
 ١٠ [هذا... أن] ش ح

حكمتنا بالبصر على ان الأصفر مرء (١١) من قبل أنه قد أدركنا المرارة والصفرة فى شئ واحد بعينه بحاسة البصر وحاسة الذوق . وللباحث أن يبحث لم صرنا ندرك هذه المحسوسات المشتركة بأكثر من حاسة واحدة، وإنما كان ذلك لئلا يذهب علينا مفايرة المحسوسات المشتركة للمحسوسات الخاصة، وإنما كان ذلك لازما لأنه لو فرضنا مثلا أن البصر هو الذى يدرك هذه دون سائر الحواس لقد كان البصر يعرض له أن يذهب عليه تمييز الأبيض من المقدار والشكل، من قبل أن المقدار واللون يلزم كل واحد منهما صاحبه، أعنى أنه لا يدرك اللون إلا مع المقدار. فاما الآن فلما كان المقدار والشكل يدركهما غير البصر لم يعرض للبصر أن يطن انهما ومدركه شئ واحد.

هـ

٢ [المشركة للمحسوسات] ف / ٧ يظن [به] ر

٦ والشكل [ت ا] ت ب ج د هـ ، ش

القول في الحاسة المشتركة

- ولما كنا نبصر مثلا ونحس بأن نمصر ونسمع ونحس بأن نسمع وكذلك الأمر في حاسة حاسة، فقد يجب ضرورة أن يكون إحساسنا بأننا نبصر إما بالبصر وإما بقوة أخرى. وكذلك الأمر في حاسة حاسة وذلك أن كل حاسة نجد لها تحس محسوسها الخاص بها وتحس أنها تحس. لكن إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون للحاسة الواحدة بعينها إدراكا، إدراك المحسوس وإدراك أنها تدرك، فيكون مثلا للبصر محسوسان، اللون وإدراك اللون. وإن كان الأمر كذلك لزم عن ذلك أحد أمرين؛ إما أن يكون هذان المعنيان مدركين لقوتين في حاسة حاسة، فيجب أن تكون حاستان للمحسوس الواحد بعينه، الحاسة التي تحسه والحاسة التي تحس أن تكون تلك تحس، وذلك شنيع؛ وإما أن نضع أن الشيء يحس نفسه حتى يكون الفاعل هو المنفعل. لكن إن فرضنا هذين الإدراكين لقوتين أعني لحاستين، فقد يلزم أيضا في تلك الحاسة ما لزم في الأولى، وذلك أنه يجب أن يوجد لها إدراكا؛ إدراك لمدركها الأول وهو إدراك الحاسة الأولى، وإدراك أيضا أنها تدرك. فإن فرضنا هذا لقوتين مرت الحواس إلى غير نهاية وذلك مستحيل، فيجب لذلك أن يفرض ولا بد قوة واحدة تدرك الأمرين جميعا. وإذا كان قطع ما لا نهاية له واجبا فالأخلق أن نفعل ذلك في أول الأمر وننزل أن هذه الحاسة هي التي تدرك محسوسها وتدرك أنها تدرك، إلا أن هذا القول أيضا فيه موضع شك. وذلك أنه إن كان البصر إنما

٢ حاسة [حاسة] ف > ف • / ٦ [مثلا] ر > ر • / [إدراك اللون] ف > ف • /
 الأمر كذلك [كذلك الأمر] ر / ٩ نفسه ر • بعينه ر / ١٠ الإدراكين] ف • الإدراكين ف /
 ما لزم] ما يلزم ر / ١٥ إنما ر • ليس ر

١٠ ما لزم] ت ما تلزم ش

يدرك اللون وكان يدرك أنه يدرك ، فيجب أن يكون الإدراك بعينه لونا . فنقول إنه من البين بنفسه أن البصر ليس يدرك معنى واحدا ولذلك ليس يلزم أن يكون كل ما يدركه البصر فهو لون . والدليل على ذلك أنا قد نحكم بالبصر ونحن لا نبصر لونا ، وذلك إذا حكمنا على الظلمة وعلى الضوء ، ولكن ليس حكمنا على الظلمة والضوء على مثال واحد . وأيضا فإن لنا أن نعلم أن نفس الإبصار مثلا هو لون ، وذلك أن الناظر يصير عند إدراكه اللون كله ملونا . والسبب في ذلك أن الحاس يقبل المحسوس ويتشبه به ، لكن يقبل المعنى المحسوس خلوا من الهيولى وهو خارج النفس في هيولى . ولذلك تكون المعانى المحسوسة إذ فارقت الهيولى وصارت في النفس إحساسات وخیالات لا لون ولا حرارة ولا برودة ولا غير ذلك من المحسوسات .

وفعل المحسوس خارج النفس في تحريكه الحاسة وفعل الحس الذى في الحاسة - معنى الكيفية التى يتكيف بها الحاس - في تحريكه القوة الحساسة هو واحد بعينه ، فأما بالوجود فليس هو واحدا بعينه ، وذلك أن وجود المعنى المحسوس خارج الحس مخالف لوجوده في الحس . ومثال ذلك أن الصوت الذى بالفعل خارج النفس حاله في تحريك آلة السمع كالسمع الذى بالفعل في تحريكه قوة السمع . وإنما كان ذلك كذلك لأن الشئ يكون له سمع بالقوة كما يكون له صوت بالقوة ويكون له صوت بالفعل كما يكون له سمع بالفعل . وأيضا فإن كان واجبا أن يكون كل فعل يصدر عن فاعل وكل حركة تصدر عن محرك إنما يوجد في الشئ المفعول ، فقد

١ [يدرك] اللون ف < > ف • / ٢ [وعلى الظلمة] وعلى ر / ٤ [واحد] ر < > ر • /
 ٥ يصير[ف • ر يبصر ف ر • / ملونا] ر • ذولون ر / ٧ [في] ف < > ف • / اذا
 اذا ف / ٩ [الحس] ف [] ف • / ١٠ يتكيف[ر • تتكيف ر / ١٤ سمع] ف • صوت ر

٢ ولذلك] ت ب ج • ، ش ط • غ • ولكن ت ا د ه ، ش خ ط ل م / ٥ ملونا] ت ه ذولون
 ت ا ب ج د ، ش ح ط ل م ذواللون ش خ / ٦ يقبل] ت ه ، ش ل لا يقبل ت ا ب
 ج د ، ش ح ط خ م / ٧ إذا] ت وإذا ش ط خ ل م / ١٢ [آلة] ت ، ش

يجب أن يكون الصوت هو نفسه السمع الذى بالفعل فى الذى بالقوة. وذلك أن فعل الفاعل هو من جنس الفاعل وهو موحود فى المنفعل، ومن قبل ذلك ليس يجب أن يكون كل محرك يتحرك، على ما تبين فى الاتاريل الكلية. (١٢) ففعل الصوت هو صوت أو تصويت وفعل السمع هو سمع أو سماع، (١٣) ولذلك كان السمع ضريس والصوت صريين أعنى بالقوة وبالفعل، وكذلك الأمر بعينه فى سائر الحواس والمحسوسات. فإنه كما أن الفعل والانفعال هما فى المنفعل لا فى الفاعل، كذلك فعل المحسوسات هو فى الحواس وفعل الحواس هو فى الحاس الأول. (١٤) إلا أن لبعض هذه الأفعال اسما مثل التصويت والسمع، وفى بعضها ليس لأحدهما اسم. فإن فعل البصر يقال له إبصار وأما فعل اللون فى الحاسة فلا اسم له فى اللسان اليونانى. (١٥)

١٠ ولما كان فعل المحسوس والحاس واحدا إلا أنهما فى الوجود مختلفان، فقد يجب ضرورة أن يكون فسادهما معا وسلامتهما معا. وهذا لازم فيها إذا كانت بالفعل فأما إذا كانت بالقوة فلا، إلا أن الطبيعيين المتقدمين (١٦) لم يصيبوا فيما قالوا من ذلك حين قالوا إنه لا يكون شئ أبيض ولا أسود دون بصر ولا طعم دون ذوق. وذلك أن ما قالوه من ذلك هو صحيح من وجه

١ فى الذى ر [فى] ر • / ٢ (هو صوت) ر < > ر • / وفعل] وفعل وفعل ف /
 ٣-٤ وفعل السمع] وفعل السماع ر / ٤ (هو سمع) ر < > ر • / ٦ الفاعل] ف • الفعل ف /
 فى الحواس] ف • فى الحاس ف ر / {>وفعل الحواس هو فى الحاس<} وفعل ر /
 ٧ الحاس] ر • الحس ر / ٨ فى لسان ر / ١١ وسلامتهما [معا] ر < > ر • /
 ١٢-الطبيين ر / ١٣ قالوه] قالوا ف

٣-٤ وفعل السمع] ت ب، ش ح ط م وفعل السماع ت ا ح د ه، ش خ ل / ٦ فى الحواس] ت، ش / ١٣ قالوه] ت ا د، ش يقولونه ت ح قالوا ت ب ه

وغير صحيح من وجه، وذلك أنه لما كان الحس والمحسوس يقال على ضربين -على ما هو محسوس بالفعل ومحسوس بالقوة- فإن ما قالوه هو صادق على المحسوس بالفعل، وذلك أنه لا يكون محسوسا بالفعل إلا مع وجود الحواس، وأما بالقوة فليس يلزم أن يوجد المحسوس مع وجود الحواس. فالقدماء إنما أخطأوا لأنهم لم يفصلوا ذلك وأطلقوا القول فيما شأنه أن يكون مقيدا.

٥

ولذلك لما كان الاتفاق الموجود في النغم صوتا وكان الصوت والسمع شيئا واحدا بعينه وكان الاتفاق نسبة ما بين النغم، فقد يجب أن يكون السماع بالفعل نسبة ما، وكذلك الأمر في حاسة حاسة. ومن قبل ذلك قد يفسد كل واحد منها إذا أفرطت هذه النسبة، مثل فساد السمع عند الصوت المفرط في الحدة والمفرط في الثقل، ومثل فساد الذوق عند الطعم المفرط والبصر عند الضياء والظلمة والشم عند الرائحة القوية الحلوة والمرّة؛ والسبب في ذلك كله أن الحس الطبيعي إنما وجوده في النسبة المعتدلة. ومن أجل أن الحس نسبة من النسب، صار الحامض والحلو والمالح إذا أدنيت من الحاسة الشبيهة بها وهي خالصة كانت لذيدة، وبالجملة المحسوسات المختلطة على اعتدال أخرى أن تكون نسبة من الأطراف. مثال ذلك أن الصوت المركب من الحاد والثقل أخرى أن يكون نسبة من الصوت الثقيل أو الحاد، ولذلك كانت

١٠

٢ بالقوة [فليس يلزم] ف / قالوه [قالوا] ف / ٢ [يلزم] ر < > ر٥ / ٤ أخطأوا [أخطوا] ف ر / لم [لا] ف / ٧-٨ [ما...في حاسة] ر < > ر٥ / ٩ والمفرط [المفروط] ف / ومثل [ومثال] ف / ١١ النسبة [نسبة] ر٥ / ١٤ نسبة [نسبه] ف / أو الحاد [والحاد] ف ر

١ [وغير صحيح من وجه] ت، ش / ٢ ومحسوسا [وعلى ما هو محسوس] ت، ش / قالوه
ت، ش / ١٠ والحلوة [ت ب ج، ش] / ١٤ نسبة [ت، ش]

المختلطة الذ في الحس وكذلك الحال في المختلطة من الحار والبارد عند حاسة اللمس مع الحار والبارد. وبالجلة فالحس نسبة فإذا أفرطت تلك النسبة أفسدت الحاسة وآدتها.

- ومن البين بنفسه أن كل واحد من الحواس يحكم على محسوسة الخاص به ويحكم مع ذلك على الفصول المضادة التي في ذلك المحسوس. مثال ذلك أن البصر يحكم على اللون الذي هو خاص به ويحكم على الأبيض والأسود، وكذلك الأمر في سائرهما. ولما كنا إنما نحكم على الأبيض والأسود بقياس كل واحد منهما إلى الثاني (١٧) وكذلك في كل متضادة موجودة في حاسة حاسة، فقد يجب أن يكون الحكم على اختلاف هذه المتضادة أيضا لقوة أخرى غير القوة التي تدرك جنس تلك المتضادة. وذلك أن الحكم على اختلاف المحسوسات المتضادة هو حكم على محسوس كالحكم على المحسوسات انفسها. (١٨) فنقول إنه من البين بما أقوله (١٩) أن الحاس الأقصى ليس هو في حس اللمس مثلا في اللحم ولا هو في العين في حس البصر وكذلك الأمر في سائر الحواس. وذلك أنه لو كان الحاس الأقصى في البصر في العين مثلا والحاس الأقصى في الذوق في اللسان، لكان يجب إذا حكمنا أن الحلو غير الأبيض أن نحكم بقوتين مفترقتين. وذلك أن الذي يدرك الحلو على هذا النحو هو غير الذي يدرك الأبيض، إذ كان الذي يدرك الأبيض يكون في العين والذي يدرك الحلو يكون في اللسان. ولو كان ذلك كذلك لما صح منا الحكم أن الأبيض غير الأسود، وذلك أن الحاكم بأن هذا غير هذا يجب أن يكون واحدا من

١ الذ[ر] التي ر / حاسة[ف] الحاسة ف / ٨ المتضادة [هو حكم على المحسوسات] هو حكم[ف] ٩ الحاس[ر] الحس ر / ١٠ الأقصى[ر] أقصى ر / الأقصى[في العين] ر / ١١ [في البصر] ر في الانصار ر / في البصر [وكذلك الأمر في سائر الحواس وذلك أنه لو كان الحاس الأقصى في الإبصار] ف / ١٢ إذا[ر] إذا ر

جهة إثنين من جهة. (٢٠) ولو أمكن أن يكون الحاكم على الشينين المختلفين إثنين، لكانت إذا أحسست أنا هذا المشار إليه حارا وأحسست أنت شيئا آخر أبيض لقضيت أنا بأن ما أحسست أنا غير ما أحسسته أنت من غير أن أحس أنا ما أحسست أنت، وذلك مستحيل. فمن جهة ما هما متفيران وجب أن يكون الحكم لإثنين، ومن جهة أن أحدهما غير الآخر وجب أن يكون الحكم لواحد. وذلك أنه كما يجب أن يكون رجل واحد بعينه هو الذى يقول إن هذا غير هذا، كذلك يجب أن تكون القوة التى بها يحكم الرجل الواحد على أن الحلو غير الأبيض قوة واحدة بعينها. وإذا كان ذلك كذلك فمن البين أنه ليس يمكن أن يقضى على المحسوسات المفترقة أو المختلفة بقوى مختلفة.

وأما (٢١) أن هذا النحو من الإدراك مع أنه لقوة واحدة يجب أن يكون فى آن واحد فذلك بين من أنه كما أن الواحد منها بعينه يقول إن الخير غير الشر فى آن واحد كذلك من قال فى أحد الشينين إنه غير فى آن ما ففى ذلك الآن يقول فى الآخر إنه غير، إذ كانت الفيرية إضافة بين شينين والمضافان يوجدان معا بالفعل. (٢٢) وليس هذا هو الآن الذى يقال على طريق المجاز لأن ذلك منقسم، (٢٣) وإنما يقال فيه إنه غير منقسم من قبل أن فيه الآن الغير منقسم بالحقيقة.

لاكنه غير ممكن أن يكون شئ واحد بعينه يقبل أشياء متضادة ويتحرك عنها فى آن واحد، من طريق ما هو واحد وغير منقسم. ومثال ذلك أن هذا الشئ إذا كان حلوا فإنه يحرك

١ لكانت] لكنت ر / ٢ [ال]حارا ر / [بأن ما أحسست أنا] ف < > ف • / ٥ رجل
الرجل ر / ٦ الحلوا]ال[<واحد>حلو ر / ١٠ <كذلك من قال فى آن واحد فذلك بين من
أنه كما أن الواحد منا بعينه يقول أن الخير غير الشر فى آن واحد> كذلك ر /
١١ الآخر [أنه] ر < > ر • / الفيرية] ف • الفيرية ف

١ لكانت] ت لكنت ش / ٥ رجل] الرجل ش ط

- الحاس (الأول ب) ضربا (٢٤) من الحركة وإذا كان مرا حركه بضد تلك الحركة، وكذلك تحريك الأبيض للبصر هو ضد تحريك الأسود له. فإذا حكم الحس أن هذا محالف لهذا بأن ذلك حلوه وهذا مر وهو قوة واحدة غير منقسمة فقد انفعل معا عن الأضداد من جهة ما هو غير منقسم وذلك مستحيل. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن نقول في هذه القوة الحاكمة على الأضداد معا أنها واحدة بالعدد (٢٥) غير منقسمة ولا مفترقة وهي بالمعاني التي تقلها مفترقة منقسمة حتى ينفك بهذا من هذا الشك، فتكون من جهة ما هي منقسمة تدرك الأشياء المفترقة ومن طريق ما هي غير منقسمة تقضي عليها بالاختلاف، فتكون على هذا بالوجود منقسمة وأما بالمكان والعدد غير منقسمة. فنقول إن ذلك غير ممكن، أعني أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد كثيرة بالصور والوجودات، فإنه إنما يمكن أن يكون شيء واحد غير منقسم بالعدد قابلا للأضداد معا بالقوة لا بالفعل والوجود. مثال ذلك أن الجسم الواحد بعينه يمكن أن يقال فيه إنه حار وبارد معا بالقوة فأما بالفعل فذلك غير ممكن إلا من جهة ما هو منقسم أن يكون جزء منه حارا وجزء منه باردا. فيجب أن لا تكون هذه القوة تقبل صور المحسوسات المتضادة إن كانت هذه القوة
- ٥
- ١٠

١ الحاس] ف • الحس ف / (الأول ب) ضربا] الان ضربا ف ر / ٢ انفل] انفعال ف /
 ٥ بالمعاني] ف • بالمعنى ف / تقبلها] ف • تقبله ف / ٧ منقسمة] <تقضي عليها باختلاف
 فتكون على هذا بالوجود منقسمة>] وأما ف / ٨ غيرا ف فغير ف • / بالعدد] ر بالموضوع
 ر • / ٩ بالصور والوجودات] ر بالصورة والوجود ر • / بالعدد] ر بالموضوع ر • /
 ١١ [هو] ر <> ر • / ١٢ ان لا] الار / صوراً ر • صورة ف ر

١ (الأول ب) ضربا] في الآن ضربا ت ا ب ج • ه، ش الآن ضربا ت ج د / ٥ بالعدد
 بالموضوع ت، ش / ٨ غيرا ش فغير ت / بالعدد] بالموضوع ت، ش / ٩ والوجودات]
 ت ا ج، ش والوجود ت ب د ه / بالعدد] بالموضوع ت، ش / ١١ منقسم <أي> ان
 ت، ش / ١٢ صوراً ت، ش

الحسية الواحدة تجرى هذا المجرى، أى تكون واحدة بالعدد كثيرة بالوجود والماهية، فإذا كان هذا متنعاً مقول بل هذه القوة واحدة بالعدد وكثيرة بالأطراف والآلات، بمنزلة النقطة التى هى مركز الدائرة إذا أخرج منها أكثر من خط واحد إلى المحيط. (٢٧) وذلك إنه كما أن هذه النقطة هى كثيرة من جهة أطراف الخطوط التى تخرج منها وهى واحدة غير مقسمة من جهة أنها نهاية لجسيمها، كذلك هذه القوة أعنى المشتركة الحاسة هى واحدة من جهة أنها تنتهى إليها جميع المحسوسات وهى كثيرة من جهة الآلات أى الحواس، فمن طريق ما هذه القوة تشبه النقطة فهى تقضى على الأشياء المختلفة أنها مختلفة، ومن طريق الحواس المرتبة لتوصيل المحسوسات إليها تشبه أطراف الخطوط وتدرك أشياء مختلفة بالحواس. فقد تبين من هذا القول أن هاهنا قوة مشتركة لجميع الحواس هى المبدأ.

- ١٥ قال: ولما كان القدماء قد اتفقوا على حد النفس بهذين الفصلين خاصة أعنى من قبل الحركة فى المكان ومن قبل الإدراك الذى يرى أنه التصور بالعقل والإحساس، وكان قد يظن أن التصور بالعقل والفهم من جنس الحس وذلك أن التصور كأنه إحساس ما إذ كانت النفس فى كل واحد من هذين تدرك الشئ وتقبل معناه دون صورته، (٢٨) وكان القدماء يقولون إن الفهم والإحساس شئ واحد بعينه مثل ابن دقليس. فإنه قال فى موضع إن العقل فى الناس إما يحكم ويقضى على الشئ الحاضر المحسوس. وقال فى موضع آخر (٢٩) إن من قبل ذلك صار الفهم يتغير فيهم دائماً، يعنى مثل الفلظ والنسيان. ومثل ذلك قال امبروش حيث قال فى الحس إنه يجرى مجرى العقل. (٣٠) فقد ينسب أن نفحص هاهنا عن الحق فى ذلك. وذلك أن

١ أى ر أن ر* / بالعدد ر بالموضع ر* / ٤ من <واحدة> ر / ٥ هذه ر* هى ر / القوة ف* قوة ف / ١١ الادراك ر المعرفة والادراك ر* / وكان قد ر* وقد ر وكان ر* / ١٧ <نفحص> نفحص ر

١ بالعدد بالموضع ت، ش / ٢ بالعدد ت، ش / بالأطراف والآلات ت، ش / ٩ المبدأ لهم ت، ش / ١٦ مثل الفلظا ش فى الفلظ ت

هاؤلاء جميعا يظنون أن التصور بالعقل جسماني كالإحساس لأنهم اعتقدوا أن الإحساس والفهم إنها يكون بالشبيه، ولما كانت هاتان القوتان تدرك الأجسام لزم أن تكونا جسما، على ما لخصناه قبل من مذهب القدماء في ذلك. (٢١)

قال: على أنه كما أنهم قالوا في سبب المعرفة فقد كان يجب عليهم أن يقولوا في سبب الغلط فإن الغلط أكثر وجودا في الحيوان وزمان وجود النفس جاهلة غالطة أطول من زمان وجودها عامة. ٢٩٤٢٧

قال: ومن قبل أن سبب المعرفة هو الشبيه الموجود فيها عندهم، قد يجب عليهم إما أن يقولوا يقول السوفسطائيين (٢٢) من أن جميع ما يسنح في الذهن ويتصور فيه هو حق، أعني أنه ليس هاهنا غلط أصلا إذ كان ليس تدرك النفس إلا ما هو موجود فيها من طبيعة الأشياء، أو يقولون إن الأشياء تنقسم إلى الشبيه وال ضد. فإذا أخذت الشبيه الذي هو شبيه لم تغلط وإذا أخذت الضد على أنه شبيه غلطت. ولكن يلزم أمر شنيع. (٢٣) وذلك ألا يعرض الغلط في الضدين على السواء وألا يكون أحد الضدين عندنا معروفا لأنه ليس فيها شبيه. ١٠

قال: فنقول نحن إنه يظهر أن الإحساس ليس هو العقل والفهم. وذلك أن الحس موجود في جميع الحيوان، ومعروف أن العقل ليس يوجد في كله، بل في يسير منه. وأيضا فإن الأشياء الكلية والجزئية متضادة ونجد العقل صدقه في أحد هذين الضدين أكثريا وهي ١٥

٢ كانت [كان ف / ٤-٥ سبب الغلط] سبب الغلط ف / ٨ فيه [ره فينا ف ر / ١٠
[الشبيه الذي هو شبيه لم تغلط وإذا اخذت] ف / ١٢ في الضدين [ره في التصديق ر /
١٥ هذين] هاذين ر

٨ فيه [ت، ش / ١٢ [والفهم] ت، ش

الكليات ، وخطاه في الضد الآخر أكثرها وهو الجزئيات ، وأما الحس فالأمر فيه بال ضد ، أعني أن صدقه في الجزئيات أكثرى (٢٤) وخطاه في الكليات أكثرى. والقوة الميزة قد يمكن أن تكذب وليس هي موجودة في شيء من الحيوان ما لم يكن فيه نطق ، وإنما كان التمييز بالعقل ليس يوجد إلا فيما له نطق لأن التخيل هو غير الحس وغير التمييز بالعقل. والتخيل لا يحدث دون حس ودون التخيل لا يكون فهم ولا رأى أيضا.

فأما أن التخيل ليس هو والتصوير بالعقل والرأى شيئا واحدا بعينه فذلك بين (٢٥) من أنه متى أردنا أن نتخيل أشياء قد سلف إحساسنا لها أمكننا ذلك ، ومتى شئنا بهذه القوة أن نخترع مشالات وخیالات لأشياء لم نحسها قبل ولا يمكن أن تكون محسوسة فعلنا. فأما أن نطن أن هذا كذا أو نصدق به فليس ذلك إلينا أعني لاختيارنا ، بل التصديق شيء ضروري لنا وكذلك التكذيب. وأيضا متى ظننا شيئا مهولا سيحدث أو شيئا مذعورا أو مشجعا انفعلنا عن ذلك انفعالا ما ، لا انفعال من حضره ذلك الشيء المشجع ، وأما متى تخيلنا الشيء المذعر أو المشجع فإنه يكون انفعالنا عند تخيله مثل انفعالنا عند حضوره ومشاهدة ذلك. (٢٦)

قال: وفصول الرأى نفسه هي العلم والظن والفهم وأضداد هذه ، وسنتكلم في هذه في غير هذا الموضع. (٢٧)

١ وخطاؤه ف ر / الجزئيات ف ر / ٢ وخطاه ف ر. وخطا ف [] ر / [في الكليات
أكثرى] ر < > ر. ٢ / هي [هو] ر / ٣ [من] ف < > ف. ٨ / مثالات ف. مثالت ف ر /
وخیالات] ر. وحالات ر / ٨-٩ فاما ان نطن ان هذا كذا او نصدق] فاما ان هذا كذا
ونصدق ف ر (ان) كذا كذا ف. فاما ان نطن ان كذا كذا او نصدق ر. ١١ [لا] ر
< > ر. / [متى] ر < > ر. / تخيلنا] ف. تخلنا ف ر

٨-٩ فاما ان نطن ان هذا كذا او نصدق] ش أن كذا كذا ت / ١٢-١٤ [لوسنتكلم في
هذه] ت ، ش

القول في التخييل

- ولما كان التصور بالعقل ظاهراً أنه غير الإحساس ، وقد يظن أن التصور بالعقل منه تخيل ومنه رأى أى تصديق ، فقد ينبغي أن نلخص أولاً الأمر في قوة التخييل ثم نتكلم بعد ذلك في القوة الناطقة. فنقول إنه إن كان هاهنا فعل حادث فينا يسمى تخيلاً لا على طريق الاستعارة كما يسمى بذلك الحس الكاذب كثيراً ، (٢٨) فهو ضرورة إما قوة من القوى التي هي الحس أو الظن أو العقل أو العلم ، (٢٩) وإما قوة أخرى غير هذه القوى وسال لنا غير هذه الأحوال نسبر بها الأشياء الموجودة أي نختبرها وهي أيضاً أحد ما يقال بها فينا إذا صادق أو كاذبون .
- قال: فاما أن التخييل ليس هو حساً فقد تبين من هذه الأشياء التي اقولها. أحدها أن لحس لما كان ضريين - إما حس بالقوة مثل البصر في الظلمة إذ لم يعمل فعله ، وإما حس بالفعل مثل البصر في الضوء - وكان قد يوجد في التخييل شيء ليس هو واحد من هذين ، أعني الحس الذي بالقوة والذي بالفعل ، وهو التخييل الذي يكون في النوم ، فبين أن التخييل غير الحس. ودليل ثان وهو أن الحس إنما يكون أبداً عند حضور المحسوس فاما التخييل فقد يكون عند غيبة المحسوس. ودليل ثالث وهو أنه لو كان التخييل هو الحس نفسه لقد كان يجب أن يوجد التخييل في جميع البهائم والحشرات وليس الأمر كذلك؛ مثل الحيوان الذي لا يتحرك إلى المحسوسات في غيبتها ، مثل الدود والذباب. (٤٠) ودليل رابع وهو أن الحس صادق

٥٤٢٨

٢ [الأمر] ر < > ر • / ٥ [الكاذب] ر < > ر • / ٦ [أو العلم] ر أو علم ف / [الأحوال] ر
 ال[حال] < > [أحوال] ر / ٧ [كاذبون] ف • كاذبون ف / ٩ إذا ر إذا ر • / فعله ر فيه
 ر • / ١١ بالفعل [بال] < > [قوة] فعل ر / ١٥ المحسوسات ر • محسوسات ر / الدود الدور ر

٦ أو العلم أو العقل ت ، ش / ١٥ والذباب والنحل ش

دائما (٤١) فاما التخيل فأكثره كذب. ودليل خامس وهو أنا إذا أحسنا الشيء إحساسا حقيقيا لم نقل أنا تخيله بل إنما نقول ذلك إذا لم نحققه بالحس. مثال ذلك أنا إذا أحسنا أن هذا إنسان لم نقل أنا تخيل أن هذا إنسان، بل إنما نقول ذلك إذا لم نتبينه جيدا. وأيضا فإنه قد يتخيل من هو مغمض العين كما قلنا. (٤٢) وأيضا لو كان التخيل علما وعقلا لقد كان يجب أن نصدق به دائما لأننا لا نصدق به دائما، فقد يجب أن يكون ليس بعلم ولا عقل. وإذا لم يكن علما ولا عقلا فقد بقي أن ننظر هل هو ظن إذ كان الظن قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا، كالحال في التخيل. لكن الظن يتبعه التصديق ضرورة وليس لشيء من البهائم التي لها التخيل تصديق. ولما كان كل ظان مصدقا وكل مصدق قاننا وكل قانع ناطقا، لزم أن يكون كل ظان ناطقا، فلو كان التخيل ظنا لقد كان كل متخيل ناطقا.

ومن البين أيضا أن التخيل ليس هو ظنا مقترنا بحس ولا قوة مركبة من ظن وحس من قبل أنا نظن بالشيء ولا نحسه في وقت الظن. وبالجمله فما قيل من أن التخيل ليس هو واحدا من هذه القوى بين أنه ليس مركبا من أكثر من واحد منها. وأيضا لو كان التخيل هو الظن والحس معا لكان الظن والحس هما لشيء واحد بالذات وليس يمكن ذلك، لأن الظن هو لهذا

٢ نقل] نقول ف ر / ٢ [لم نقل أنا] ف ر < > ف • ر • / [تخيل أن هذا إنسان] ر [هذا] ف / ٤ [وعقلا] ر [أو عقلا] ر • / ٥ [الأكثرا...دائما] ر < > ر • / ٦ [قد] ف < > ف • / ٧ [التصديق] ر < > ر • / ٨ [مصدق] مصدقي ف / [لزم أن يكون] ف < > ف • / [ظان] ظن ف / ١٠ من [قوة] ظن ر / ١٢ [من] واحد ر / ١٣ [هما] ر < > ر •

٤ [وعقلا] أو عقلا ت، ش / ٤-٥ أن نصدق] ش ح ل • / ٥ بعلم] علم ت، ش / ٨ [لوكل مصدق] ت، ش / [قائنا] ش ط ل م وقائنا ش خ حقيقا قائنا ش ح ل • وحقيقا ت وقائنا ت • / قانع] ت • ، ش ط خ ل م حقيق ت ش ح

- الأبيض أنه جيد والحس هو له أنه أبيض فقط أو غير ذلك من الأمور المحسوسة. وإنما كان ذلك واجبا لأن التخيل هو لشيء واحد ولو كان الظن والحس لشيء واحد لكان الظن بالمحسوس من جهة ما هو محسوس أنه جيد لا بطريق العرض، مثل أن نظن بالأبيض الذي نحسه أنه جيد أو ردي. وهو بين أن الظن بالمحسوس أنه جيد أو ردي هو بطريق العرض، ومن الدليل على أن الظن والحس ليس هما لمدرَك واحد بعينه أنهما كثيرا ما يتعاندان في الشيء الواحد بعينه. ٥ وذلك أنا نحس أشياء كاذبة ولنا مع ذلك فيها اعتقاد صادق بخلاف ما نحس منها. مثال ذلك أنا ندرك بالبصر أن مقدار الشمس مقدار قدم وقد قام البرهان عندنا على أنها أعظم من الأرض مرارا كثيرا. فقد يلزم إن كان الحس والظن في أمثال هذه الأشياء لمدرَك واحد بعينه أن يكون الإنسان إما أن يطرح الاعتقاد الصادق وهو سليم الذهن والحواس من غير أن يعرض له دليل ينقله عنه، وإما أن يكون بعد ثابتا عليه فيعتقد المتضادين معا ويكون الشيء في نفسه صادقا وكاذبا معا في زمان واحد. ومحال أن يعود الاعتقاد الصادق كاذبا من ذاته لكن إنما يصير كاذبا إذا انتقل الأمر في نفسه وتغير من غير أن يشعر به. وإذا كان محالا أن يكون الشيء بعينه صادقا وكاذبا ومحال أن يتغير الصادق من ذاته من غير أن يتغير الأمر، فمحال أن يكون الظن والحس لشيء واحد بعينه. فقد تبين من هذا القول أنه ليس التخيل واحدا من هذه القوى ولا مركبا من أكثر من واحد منها، لكن جوهر هذه القوة ما أقوله. وذلك أنه إن كان قد توجد ١٥

١ [هوا] ر < > ر • / كان [يكون] ذلك ف ر / ٤ ردي ف ر / ردي ف ر /
 ٥ يتعاندان] ر يتغايران ر • / ٦ اعتقادا] اعتقد ف / ٨ كثيرة ر / ١٠ المتضدين ر /
 ١٢ كاذبا [من ذاته لكن إنما يصير] ر / [ال] ف < > ف • / ١٥ القوة هو ر

١ كان ذلكا يكون ذلك ت، ش / ٥ يتعاندان] يتغايران ت، ش / ١٥ القوة] ت ب ج
 د ه القوة هو ت ا، ش

أشياء تتحرك عن غيرها وتحرك غيرها وكان التخيل يظهر من أمره أنه قوة متحركة عن شئ ومنفعلة عن محرك وأنه ليس يمكن أن توجد دون حس. بل إنما تكون في الأشياء المحسوسة وفي الحيوانات التي الحس الكامل لها موجود، وكان يمكن أن تحدث في النفس حركة عن الحس الذي بالفعل كما تحدث في الحواس حركة عن المحسوسات. فقد يجب أن يكون التخيل ليس هو شيئا غير قوة واستكمالها بالمعاني الموجودة في الحس المشترك على جهة ما تستكمل هذه القوة بالمحسوسات التي خارج النفس. وقد يجب إن كان التخيل استكمالاً وحركة بالحس الذي بالفعل أن تكون هذه الحركة وهذا الاستكمال شبيه بالحس فيما يلحق الحس ويوجد له. وأن تكون هذه الحركة غير ممكن فيها أن توجد خلوا من الحس ولا فيما لا حس له من الحيوان، وأن يكون ما نه هذه القوة من الحيوان يفعل بها وينفعل عن أشياء كثيرة وتكون صادقة وكاذبة كالحال في الحس وهكذا يوجد فيه. وإنما يلزم أن يكون التخيل يعرض فيه الصدق والكذب إذا كان حركة عن الحس الذي بالفعل، لما يعرض في الحس من الصدق والكذب. وذلك أن الحس منه ما هو صادق في الأكثر وهو الحس الذي يكون للأشياء الخاصة، ومنه ما هو كاذب في الأكثر (٤٢) وهو المحسوس الذي بالعرض، مثل أن هذا الأبيض زيد أو عمرو والمحسوسات المشتركة مثل الحس بالمقدار والحركة. وإذا كان هذا هكذا (٤٤) فقد يجب أن يعرض للتخيل من ذلك أي من الكذب ما عرض للحس وأكثر. أما أولا فلأن الحركة التي

٥ الحس ر الحاس ره / ٧ بالحس بال[فعل] حس ف / ٩ القوة [من] ف < > ف • /
١٢-١٤ زيدا وعمرو ر / ١٥ [أما] ر < > ره

٥ واستكمالها استكمالها ت، ش / ٩ ما ش من ت / ١٠ يوجد الأمر فيه ت، ش

تحدث في التخييل عن الحس الذي بالفعل تخالف الحركة التي في الحس عن المحسوسات من أجل أنها تحدث في التخييل عند غيبة المحسوسات فيمرض الكذب له أكثر مما يمرض للحس ولا سيما إذا بعد عن المحسوس. وأما ثانيا فلأن تحريك هذه الثلاثة الأصناف من الحس للقوة المتخيلة يخالف بعضها بعضا: فالتخييل الذي يكون للمحسوسات الخاصة إذا كان الحس قد أدركها قبل (٤٥) يكون ولا بد صادقا، والتخييل الذي يكون للصنفين الآخرين من المحسوسات قد يكون كاذبا وإن أدركها الحس، إذ كان الحس قد يغلط فيها. ٥

فإن كان ما وضعنا من هذه القوة من النفس ليس يمكن أن يعطى سبب وجودها ولا سبب جميع ما يمرض فيها إلا من الجهة التي قلنا فيها وهو أنها حركة عن الحس الذي بالفعل، فالتخييل ضرورة هو حركة عن الحس الذي بالفعل. ولما كان البصر حاسة هي أشرف الحواس وكان لا يتم إلا بالضوء، سميت هذه القوة باسم مشتق من اسم الضوء في اللسان اليوناني. وأما ١٠

هذه القوة فإنها وجدت في الحيوان ليتحرك بها عند غيبة المحسوسات حركات كثيرة على نحو حركته عن المحسوسات، وذلك لطلب السلامة بالفوار من الضار وطلب النافع حتى تحصل السلامة في الحالتين جميعا، أعني عند حضور المحسوسات الضارة والنافعة وعند غيبتها. وإنما جعلت هذه القوة في الحيوان العديم العقل عوضا من العقل وجعلت في الحيوان العاقل ليسلم بها ١٥

عندما يمتري العقل تغير من التغيرات مثل مرض أو نوم أو غير ذلك. فقد قيل في التخييل ما هو ولم هو.

٢ [له] ر <> ر • / ٢ [عن] ر <> ر • / [تحريك] ر <> ر • / ٥ [أدركها] ادراكها ف / تكون ر / صادقة ر / ٦ الحس [قد أدركه] إذ ف / ٧ فان ر فاذا ر • / وصفا ر وصفنا ر • / ٨ فيها] له ف / الجهة] ر • جهة ر / ٩ [فالتخييل...بالفعل] ر <> ر • / [البصر] ر <> ر • / ١٠ بالضوف ر / القوة <يعني التخييلة> ر • / الضوف ر / ١٤ [عضوا] عوضا ر / العاقل] ف • العقل ف

١ التي في الحس] التي تحدث في الحس ت ب ج د التي تحدث بجسم ت د، ش / ٢ [له] ت ا، ش ح ط ل م / ٧ فإن كان] ت فإن يكون ش / وضعنا] وصفنا ت، ش

القول في القوة الناطقة (٤٦)

- ١٠٤٢٩ قال: فأما الجزء من النفس الذي به ندرك الإدراك المسمى عقلا وفهما، إن كان مفارقا
لسائر قوى النفس بالموضع من البدن والمعنى أو كان مفارقا لها بالمعنى فقط دون الموضع، فقد
ينبغي أن نبحت أولا عن المعنى الذي به يفارق سائر قوى النفس ما هو وكيف هو، أعني ما
التصور بالعقل وكيف هو. فنقول إنه إن كان التصور بالعقل موجودا في القوى المنفصلة بمنزلة
الإحساس على ما هو الطاهر من أمره، فأما أن يكون انفعاله عن العقول على نحو انفعال الحواس
عن المحسوسات وأما أن يكون أعمد من الانفعال الحقيقي من انفعال الحواس، فيكون ليس
يوجد فيه شيء من معنى الانفعال الذي في الحواس. وذلك أن الانفعال الذي في الحواس فإنه
وإن كان ليس يوجد فيه معنى الانفعال الحقيقي وهو تغير الموضوع عند القبول، فقد يوجد فيه
حال من أحوال التغير. فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفصلة أصلا،
أعني غير قابلة للتغير الذي يعرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه
هذه القوى، حتى لا يكون فيها من معنى الانفعال إلا القبول فقط، وأن تكون بالقوة مثال الشيء
الذي تعقله لا الشيء نفسه. وقد تتصور هذه القوة على طريق التمثيل وذلك أنها القوة التي

١ الناطقة] ف • ناطقة ف / ٢ أو كان مفارقا [لسائر قوى النفس بالموضع من البدن والمعنى
أو كان مفارقا] ف / ٤ أعني [ما] ف ر < > ف • ر • ٥ [العقل] موحودا ر < > ر • /
القوى] ر النفس ر • / ٦ انفعاله] انفعالا ف / ٧ الموضوع] ف • الموضوع ف / ١٠ التغير
ر • النفس ر / [للموضوع] للمعقولات ر / ١٢ بالقوة] بالحس ر • / مثال] مثل ف /
١٢ [وذلك] ر < > ر •

٢ ندرك] تُدرك ت، ش ح ط ل م يدرك ش خ / ٤ ما] ما هوت، ش / ٥ القوى]
النفس ت، ش / ١٢ مثال] ت ب ج، ش ط خ مثال هذا ش م مثال مثل ش ح مثل
ت ا د ه، ش ل

نسبتها إلى المقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات، إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما وأما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً. وذلك أن هذه القوة التي تسمى العقل الهيولاني إن كانت تعقل الأشياء كلها أي تقبل صور الأشياء كلها فقد يجب ألا تكون هذه مخالطة لصورة من الصور، أي لا تكون مخالطة للموضوع الذي توجد فيه كما توجد سائر القوى الهيولانية. وذلك ٥ أنه لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين: إما أن تعوق صورة الموضوع التي إلقوة مخالطة لها الصور التي تقبلها تلك القوة، وإما أن تغيرها أعني أن تغير الصورة المقبولة. ولو كان ذلك كذلك لكانت صور الأشياء لا توجد في العقل على كنهها أعني أنه كانت تتغير صور الموجودات في العقل إلى صور هي غير صور الموجودات. فإن كان العقل من طبيعته أن يقبل صور الأشياء محفوظة الطباع فقد يجب أن تكون قوة غير مخالطة لصورة من الصور أصلاً. وهذا ١٠ هو الذي أراد أنكساغورس بقوله فيما حكى عنه إن العقل يجب أن يكون غير مخالط كيما يعرف. فإنه إن ظهر فيه ظاهر منع المباين أو غيره (٤٧)، أي إن ظهر في هذا الاستعداد صورة من الصور لزم عن ذلك أحد أمرين: إما أن تكون تلك الصورة تمنع الصورة المباشرة التي نريد أن نعرفها من أن نعرفها، إذ كانت معرفته لها هو قبوله لها، وإما أن تكون تغيرها إذا قبلتها. وإذا

٥ [الأشياء] القوى ر / ٦ التي ر • الذي ف ر / ٧ لها ف • ر • له ف ر / ٨ كنهها ر • كنهيتها ر / انه ر / ٩ ر • ١١ [ان] ر < > ر • / [قوة] غير مخالط [لصورة من الصور] ر / ١٢ ظهرا ظاهرا ف • / [فيه] ر < > ر • / ١٤-١٢ نريد... نعرفها ر / نريد أن نعرفها من أن يعرفها ر •

٧ لها ت، ش ط له ش ح خ ل م / ٨ كنهها ت كنهيتها ش / ١٤-١٢ نريد... نعرفها / نريد أن نعرفها من أن يعرفها ت ب ج / نريد أن يعرفها من أن يعرفها ت ا د / نريد أن نعرفها من أن نعرفها ش ح / نريد أن نعرفها ش ط خ ل م

كان الأمر في هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط (٤٨)، أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، وإن كان هذا الاستعداد هو في موضوع إلا أنه من قبل أنه ليس مخالطاً له لم يكن الموضوع له عقلاً بالقوة. وذلك بالخلاف في سائر القوى الهولانية، أعني أن الموضوع لها جوهر من الجواهر إما مركب أي شيء مؤلف من صورة ومادة وإما بسيط وهي المادة الأولى.

٥

فهذا هو معنى العقل المنفعل عند أرسطو على تأويل الاسكندر، وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهولاني يجب أن يكون غير مخالط أنه استعداد موجود في جوهر مفارق، إذ العقل الهولاني ينبغي أن يكون جوهرًا، والاستعداد نفسه ليس هو جوهر ولا هو جزء شيء، بل هو لاحق من لواحق الهول والاسباب الهولانية هي أجزاء الشيء ذي الهول. وبالجمله فالاستعداد هو فصل الهول وليس يمكن أن يوجد الاستعداد في جنس وموضوعه في جنس آخر، أعني أنه يجب أن يكون الشيء المستعد لقبول العقل عقلاً. وعلى مذهب الاسكندر ليس العقل الذي بالقوة إلا الاستعداد فقط وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها.

١٠

إلا أنه يلزم أيضاً هذا أمر شنيع وهو أن يكون جوهر مفارق وجوده في الاستعداد والقوة، وذلك أن القوة هي لازم من لوازم الأشياء الهولانية. ويلزمه أيضاً أمر شنيع آخر وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزلياً والآخر كائناً فاسداً. وأيضاً إن كان الإنسان إنما كائناً فاسداً

١٥

٢ موضوع [ف • موضع ف / ٤ الموضوع] ف • الموضوع ف / ٦ ال [هولاني] منفعل ر /
٧ تكون ر / ٨ والاستعداد ر لان الاستعداد ر • / ١٢ [من] ر < > ر •

٢-١ [أعني... فقط] ت، ش / ٦ الاسكندرا السكندر ت السكندر الفردوسي ش خ
السكندر الفردوسي ش ح ل السكندر الفردوسي ش ط / ٨ والاستعداد [ش م • لان
الاستعداد ت، ش / ٩ الهول] ر • الهولاني ر / ١٦-١ [وايضاً... فاسداً] ف

باستكمال الأول فواجب أن يكون هذا الاستكمال كائنا فاسدا.

وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهيلانية كما يقوله الاسكندر، وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد. أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصال بالإنسان، لا أن الاستعداد شيء موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الاسكندر. وما يدل على أنه ليس استعدادا محضا أنا نجد العقل الهيلاني يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور ويدرك الصور وبذلك أمكن أن يفعل الأعدام، أعني من جهة إدراكه ذاته خلوا من الصور. وإذا كان ذلك كذلك فالشيء المدرك لهذا الاستعداد وللصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد.

فقد تبين إذا أن العقل الهيلاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستمد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذي سيظهر وجوده بعد. وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهيلانية. وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا، أعني أنه لا يعقل الأشياء

٢ السكندر ف / جوهر ر / ٤ الاستعداد [مجرد من الصور الهيلانية] ف / ٦ السكندر
ف / ٨ [من الصور] ر < > ر • / وإذا كان ذلك كذلك ر • وبذلك أمكن ر /
١٥ [يتصل] ف < > ف •

٢ السكندر ت، ش / ٦ الاسكندرا ش ح خ م الاسكندر ت، ش ط الاسكندر ش ل /

الهيولانية. وسنبين ذلك بعد بيانا أتم إذا تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله أياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيء واحد.

فقد تبين من هذا لك المذهبان جميعا مذهب الأسكندر ومذهب غيره في العقل الهيولاني، وتبين لك أن الحق الذي هو مذهب أرسطو هو الجمع بينهما على الوجه الذي قلناه. (٤٩) وذلك أن بهذا الموضع الذي قلناه تتخلص من أن نضع شيئا مفارقا في جوهره (٥٠) استعدادا ما، لوضعنا الاستعداد موجودا له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالجوهر الذي فيه هذا الاستعداد بالذات وهو الإنسان، وبوضعنا أن هاهنا شيئا (٥١) يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض تتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استعداد فقط. وإذا قد تبين هذا فلنرجع إلى تلخيص شيء مما يقوله أرسطو في هذا الأشياء.

قال: ولكون طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استعدادا فقط، صار غير مخالط للبدن أعني غير مخالط لصورة من الصور، فإنه لو كان مخالط للبدن لكان إما صورة مزاجية إما حارا وإما باردا، وإما كان يكون له آلة بدنية بمنزلة الحس، لكنه ليس له شيء من هذا فليس هو مخالط للبدن. وإذا كان الأمر كذلك فقد أصاب القائلون إن النفس موضع للصور، إلا أن ذلك ليس صادقا على كل نفس بل على العقل فقط، وليست القوة العاقلة هي الصور بالاستكمال بل بالقوة. ومن الدليل على أن عدم الانفعال الموجود في العقل ليس شبيها بعدم الانفعال الموجود في الحس، أعني أن عدم الانفعال في العقل أكثر منه في الحس، أن الحواس إذا أحست محسوسا قويا لم تقدر على أن تحس ما هو دونه عند انصرافها عن المحسوس

١ [اتم] ف. <تاما> [اتم] ر / ٦ استعدادا [استعداد ف / ١٢ لكان] ر لكان يعني العقل ر. / ١٤ موضع ر. موضع ف ر

١ [فعلان] فصلان ت فصلان ش / ٥-٦ وذلك... قلناه [ت ا] ت ب ج د ه، ش
١١ [طبيعة العقل] طبيعة ت، ش / ١٤ موضع ت ه، ش ل. وضع ت ا ب ج د، ش

القوى- مثال ذلك أن من نظر إلى الشمس لم يقدر أن ينظر إلى ما دونها، والسبب في ذلك أن العين تنفعل وتتأثر عن المحسوس القوى- وأما العقل فإنه بخلاف ذلك، أعى إذا انصرف عن النظر إلى معقول قوى كان نظره إلى ما دون ذلك المعقول أسهل وأفضل. والسبب في ذلك أن قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة ما وقوة العقل غير مخالطة أصلاً.

- ٥ والعقل يقال إنه عقل بالقوة على وجهين، أحدهما كما يقال على الملكات (٥٢) والصور أنها قوى أى أن فيها قوة على أن تفعل بذاتها -مثل ما يقال في العالم إنه قوى على أن يعلم وينظر ويستنبط لنفسه- والوجه الثاني كما يقال على القوى المنفصلة، مثل ما يقال في المتعلم إنه عالم بالقوة وهذا ليس يقوى أن يفعل بنفسه بل بغيره. وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفصلة.

قال: ولما كان الشخص المشار إليه شيئاً وماهيته شيئاً آخر -مثال ذلك أن الماء المشار إليه

٣٩ ب ١٠

- ١٠ هو شيء وماهيته هي شيء غير الماء المشار إليه، وكذلك الأمر في كثير من الأشياء وإن كان ذلك ليس في جميعها، فإن الأشياء البسيطة الوجود والماهية فيها هو شيء واحد بعينه- فقد يجب أن يكون هذان المعنيان يدركان بقوتين مختلفتين عندما يدرك كل واحد منهما على حدة، أو بقوة واحدة لكن بحالتين مختلفتين. وذلك عندما يدرك أن ماهية الشيء وصورته غير الشيء ذي صورة، وذلك أن بالعقل ندرك ماهية الشيء وصورته وبالحس ندرك شخص تلك الماهية. وبالعقل

٢ [اعنى] ر < > ر • / ٤ [ما...مخالطة] ر < > ر • / ٥ عقل بالقوة] ر • عاقل بالقوة ر /
 ٦ [العالم] ف • العلم ف / ٨ [بالقوة] ف < > ف • / [هو] ر / ٩ وماهيته] ف • ومهيته ف /
 ١٢ حدة] حدته ف • / [أو] ر < > ر • / ١٢ واحدة [بقوتين واحدة] ر / ١٢-١٤ غير
 الشيء ذي صورة] ر • هي موجودة في هذا الشيء المشار إليه ر •

٥ عاقل بالقوة ت، ش / ٨ [هو] ش ح ط / ١٢-١٤ غير الشيء ذي صورة] هي موجودة
 في هذا الشيء المشار إليه ت، ش

ندرك أن تلك الماهية هي في ذلك الشخص المشار إليه، أعني في مادة تلك الصورة. وإن كان لتلك المادة ماهية هي موجودة في شيء، أدرك كونها بهذه الصفة بالعقل.

وهذه الحالة للعقل هي التي يشبهها أرسطو بالخط المنعطف، (٥٢) أعني أنه يشبه أخذ العقل الصورة بالخط المستقيم، وأخذ أن الصورة في موضوع بالخط المنعطف. والموضوع أما في الأمور الطبيعية فيدركه العقل بالحس وأما في الأمور التعاليمية (٥٤) فتدرك الأمور الثلاثة بالعقل، أعني الصورة وموضوع الصورة وكون الصورة في موضوع، والسبب في ذلك أن موضوعات الصور في الأمور التعاليمية (٥٥) هي معقولات لا محسوسات، بخلاف الأمر في الطبيعية.

قال: وقد يتشكك الإنسان فيما قيل قبل (٥٦) من أمر العقل الهولاني إنه بسيط وغير منفعل وقيل مع ذلك إن التصور بالعقل هو داخل في جنس القوى المنفعلة. وذلك أنه يظن أن الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي التي تشترك في هيولى واحدة، فإذا كان العقل غير هيولاني فكيف ينفع. وما يشك فيه هل العقل إذا صار بالفعل هو معقول أم لا. فإنه قد يظن أنه إن كان يعقل ذاته بعقله سائر الأشياء أن يكون أحد أمرين: إما أن تكون الأشياء كلها عقلا بالفعل ومعقولة، وأما أن يكون هو عقلا بالقوة أو فيه شيء هو عقل بالقوة؛ أي يكون فيه معنى إذا جرده العقل صار معقولا بالفعل وهو قبل أن يجرده العقل معقول بالقوة.

١ في ذلك الشخص | في ذلك الشخص وأنها في ذلك الشخص ر في [تلك الشخص وأنها في] ذلك الشخص ف / الصور ر / ٥ بالحس | بال [خط] ر / فيدرك ف / ٦ بالعقل ر * بالفعل ر / ٧ التعاليمية | التعليلية ف / [لا] ر < > ر * / ١٢ [أنه] ر < > ر * / ١٢ بالفعل [وهو قبل] ف / ١٥ بالقوة [أو فيه شيء هو عقل بالقوة أي يكون فيه] ر

١٠-٩ [إنه بسيط وغير منفعل] ت، ش

وكلا القولين مستحيل عليه ، فنقول أما في جواب الشك الأول فإن الانفعال الذى استعمل
 آنفا في أمر العقل هو معنى أعم من سائر الأمور التى يقال عليها اسم الانفعال . وذلك أنه ليس
 في العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط دون أن يكون هناك تغيرا أصلا ، لا في القابل ولا
 في المقبول ؛ والموضوع لهذا القبول ليس ينبغي أن يعتقد أنه شئ من الأشياء ، إلا استعداد فقط
 لقبول المعقولات ، فاما أن يكون شيئا من الأشياء بالفعل قبل أن يستكمل بالمعقولات فلا . وهو
 ٥ كما يقول أرسطو (٥٧) شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة ، يعنى أنه كما أن
 ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالفا للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالا ،
 كذلك الأمر في العقل مع المعقولات .

وأما الشك الثانى فهو ينحل بأن يقال إن تصويره ذاته هو على نحو تصويره للمعقولات لكن
 ١٠ يتصور الأمور الموجودة من جهة أن التصور فيها غير المتصور ويتصور ذاته من جهة أن المتصور
 فيها والمتصور هو شئ واحد بعينه ، أعنى أن كليهما عقل . وعلى هذا يقال إن العلم النظري هو
 والمعلوم شئ واحد بعينه ، أى كلاهما علم أعنى المدرك والدرك . لكن ينبغي أن نعتقد أن هذا
 الذى قاله إنما يوجد على التمام في الأمور المفارقة ، (٥٨) أعنى كون العقل فيها والمعتول شيئا
 واحدا من جميع الوجوه ؛ وأما في العقل منا فكله واحد بالعرض ، أعنى أنه لما كانت ذاته ليست
 ١٥ شيئا آخر غير عقل الموجودات التى هى خارجة عن ذاته عرض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء

١ { >معنى> } وكلا ر / ٢ [أمر] ر > > ر • / ٢ القابل] ف • العقل ف / [أولاً فى] ف
 > > ف • / ٤ مقبول ف / ٧ للوح] للوح ف / ٨ الأمر ر • الاشراف ر / ٩ [هو] ر
 > > ر • / ١٠ [إن] ر > > ر • / ١٢ ال[>منتقل<] مدرك ر / ١٤ [الوحه] ف • الوحه ف

٨ الأمرات ، ش / ١٠ أن المتصورات ب د ، ش أن المتصورات ح •

الخارجة عن ذاته. وذلك أن ذاته ليست شيئا أكثر من عقله الأشياء الخارجة عن ذاته بخلاف
المفارقة، فإنها لا تعقل أشياء خارجة عن ذاتها.

١٠٤٢٠

قال: ولما كان الأمر في العقل يجب أن يجرى مجرى الأمور الطبيعية، وذلك أنه كما نجد
في جنس جنس من الأمور الطبيعية الحادثة شيئا يجرى مجرى القابل وشيئا يجرى مجرى
الفاعل، أما الذي يجرى مجرى القابل فهو الشيء الذي هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة في
ذلك الجنس، وأما الذي يجرى مجرى الفاعل فهو الذي يفعل كل شيء في ذلك الجنس،
وهذا هو الشيء الذي حاله من الطبيعة كحال الصناعة من الهيولى، فقد يجب أن يوجد في العقل
هذان الفصلان أعني عقلا فعلا وعقلا منفعلا، فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل
معقول وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل معقول. وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من
الألوان بجهة. وذلك أنه كما أن الضوء هو الذي يصير الألوان ألوانا بالفعل بعد أن كانت بالقوة
وهو الذي يعطي الحدقة المعنى الذي به تقبل الألوان وهو الإشفاق، (٥٩) كذلك هذا العقل
هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو المعطى للعقل الهولاني المعنى الذي به يقبل المعقولات
أعني أنه يعطي العقل الهولاني شيئا يشبه الإشفاق من البصر على ما تبين قبل.

وبين أن هذا هو من جهة فاعل ومن جهة صورة لنا إذ كان توليد المعقولات إلى مشيئنا،
وذلك أنه متى شئنا أن نعقل شيئا ما عقلناه، وليس عقلنا آياه شيئا غير تخليق المعقول أولا
وقبوله ثانيا. والشيء الذي يتنزل من العقل منزلة الألوان التي بالقوة من الضوء هي المعاني

١٧، ١٠، ٩ الضوف ر / ١٢-١٢ [المعنى... الهولاني] ر < > ر / ١٢ يشبه ر اشبه ف
نسبته منه نسبة ر / ١٥ عقلنا [عقلناه ف / ١٦ منزلة] بمنزلة ر

١٢ يشبه [نسبته منه نسبة ت، ش

- الشخصية التي في القوة الخيالية، (٦٠) أعني أن هذا العقل يصيرها بالفعل معقولات بعد أن كانت بالقوة. وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة بين من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولا فاسد وذلك أن الفاعل يجب أبدا أن يكون أشرف من المفعول والمبدأ (٦١) أشرف من الهيولى. وهذا العقل هو الذي العقل والمعقول منه شيء واحد بذاته إذ كان لا يعقل شيئا خارجا عن ذاته. (٦٢) وإنما كان واجبا أن يكون هاهنا عقل فعال لأن الفاعل للعقل يجب أن يكون عقلا إذ كان لا يعطى الفاعل إلا شبيه ما في جوهره.

- ٢٠٦٤٢٠ قال: والعقل الذي بالقوة أقدم في الشخص بالزمان، وأما على الإطلاق فالمقل الذي بالفعل متقدم على الذي بالقوة بجهتي التقدم معا، أعني بالزمان وبالسببية. وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال، وهذا إذا فارق البدن فهو غير مانت ضرورة. وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهولاني، لكنه إذا فارق العقل الهولاني لم يقدر أن يعقل شيئا معا هاهنا. ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن. فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي هاهنا وإذا فارقنا عقل ذاته، فاما أن يعقل ذاته وهو متصل بنا فسنفحص عنه بعد.

- ١٥ وينبغي أن تعلم أن تامسطيوس وغالب المفسرين (٦٣) يرون أن العقل الذي فينا مركب

٢ الفاعل [وذلك] ف / ٨ التقدم [التقدم] ف / ٩ [الصورة] ر / أخرى [ولا يعقل أخرى] ف / ١١ انضمامه [ف] • انضمامه ف / [لكنه] ر < > ر • ١٢ [كنا] ر < > ر • ١٢-١٤ [فاما...بعد] ر < > ر • ١٥ الذي فينا [التي فينا] ر

١٥ تعلم [ت ج • ه، ش ط ل نعلم ت ا ب ج د، ش ح خ م

من العقل الذى بالقوة ومن العقل الذى بالفعل أعنى الفعّال ، وأنه من جهة ما هو مركب لا يعقل ذاته ويعقل ما هاهنا إذا انضمت إليه المعانى الخيالية ، وأن من قبل فساد هذه المعانى يعرض لمقولته أن تفسد ويعرض له النسيان والفلط . ويتاولان مثل هذا المعنى قول أرسطو على ما بيناه فى شرحنا (٦٤) لكلام أرسطو .

٥ قال : والعقل إنما يصدق أبداً فى إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة وهو الذى يسمى تصوراً ، فأما تركيبه للأشياء البسيطة بعضها إلى بعض وهو الذى يسمى تصديقا ، فإنه يصدق فيه ويكذب .

١٠ قال : وذلك من قبل أن العقل فى المقولات أعنى فى تركيبها بعضها مع بعض شبيه بقول ابن دقليس حين يقول إن المحبة هى التى ركبت الرؤوس إلى الأعناق الشبيهة بها وجمعت بينها ، وكذلك العقل هو الذى ركب البسائط المتناسبة بعضها إلى بعض . مثال ذلك أنه إذا عقل قطر المربع وعقل المتباين ركب القطر مع المتباين ، أعنى إنه يحكم أن قطر المربع مباين للضلع . وإذا عقل الأشياء وكانت تلك الأشياء سالفة ومستأنفة فإنه يعقل الزمان معها ويركبه فيعقل أن كذا موجود إما فى الماضى وإما فى الحاضر وإما فى المستقبل . والكذب كما قلنا إنما هو فى التركيب ، وذلك أنه إذا قلت فيما هو أبيض إنه ليس بأبيض فقد ركبت تركيباً كاذباً ، وكذلك إذا قلنا فيما ليس هو أبيض إنه أبيض . وقد يمكن أن يقال فى هذه كلها تفصيل وإن كان

٢-١ العقل الذى بالفعل...داته ويعقل ما] ف • ر • ومن ويعقل ما ف الذى ر /
 ٢ المعانى] ف • المعنى ف / ٣ مثل...قول] ر على هذا مذهب ر • / ٤ بيناه] بيانه ر /
 شرحنا لكلام] ر • شرح كلام ر / ٥ البسيطة] ف • بسيطة ف / ٥-٦ (غير...البسيطة] ر
 <> ر • / ٨ قبل] ر فعل ر • / ٩ الروس ف ر / والشبيهة ر / ١٥ هذا ف

٨ من قبل] من فعل ت ، ش / ١٤ قلنا] قلت ت ، ش

الإيجاب أحق باسم التركيب والسلب أحق باسم التفصيل. (٦٥) وكذلك يلحقه الصدق والكذب عندما يركب الزمان معها، وذلك في القضايا الزمانية.

٦٢٠ ب٦

- قال: (٦٦) ولما كان غير المنقسم يقال على ضربين، إما غير منقسم بالقوة والفعل وأما غير منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة، فليس بنكير أن يقال إن العقل يتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الغير منقسمة بالفعل مثل الطول والزمان من جهة ما هي غير منقسمة بتصور غير منقسم، كالحال في تصور الأشياء الغير منقسمة بالوجهين جميعا. فيتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الموجودة في الزمان المنقسم بتصور غير منقسم وفي زمان غير منقسم لأن الزمان يوجد من جهة منقسما ومن جهة غير منقسم. وليس لقائل أن يقول إنه في أمثال هذه الأشياء إنما يتصور الجزء بعد الجزء، وذلك أنه إنما يعرض له ذلك إذا قسم الأشياء المتصلة، وأما إذا لم يقسمها وأخذها واحدة بالفعل فإنه لا يتصورها بتصور منقسم ولا في زمان منقسم. ولكن متى قسم التصور فقد قسم الزمان، بمنزلة قسمة الطول الواحد في التصور إلى الطولين. فإنه إذا فعل ذلك فقد قسم الزمان، أعني أنه يتصور الطولين بتصورين وفي زمانين.

- وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل وهو الذي ليس هو كما فإنه يعقل في زمان غير منقسم وجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق العرض. وذلك أن اللفظ الذي منه يعقل والزمان الذي يقع اللفظ فيه هما منقسمان لكن هذان هما أيضا غير منقسمين من قبل أن في كل واحد منهما معنى غير منقسم بالحقيقة: أما في الزمان فالآن وأما في الخط والنقطة وأما في اللفظ فالمعنى، وهذا المعنى الغير منقسم في المتصل هو الذي يجعله واحدا. فعلى هذه الجهة يتصور العقل الأشياء الغير منقسمة بالفعل المنقسمة بالقوة والأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا

٩ [أنا] ر < > ره / ١٠ [لا] لار / ١١ التصورا ر المتصور ره / ١٢ في ف /
١٥ أيضا [أنا] ف

١١ التصورا المتصورات ا ب د ه، ش المتصورات ج / ١٢ وفي ت، ش

بالفعل بل بالعرض. وأما تصور الأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالذات ولا بالعرض مثل النقطة والواحد الذين هما غير منقسمين بالعرض، فإنه إننا يتصورها بطريق العرض أى من جهة ما عرض لها فقد الانقسام الذى عدمته. وذلك أن معنى قولنا فى النقطة إنها غير منقسمة هو أنها فقدت أنحاء الانقسامات الثلاثة الموجودة فى الأعظام الثلاثة، أعنى الانقسام فى العمق والعرض والطول. وذلك بمنزلة ما يعرف البصر الأسود والسواد، فإنه إننا يعرفه بعدمه للبياض الذى هو ضده.

قال: (٦٧) وقد يجب أن يكون العقل العارف للصورة ولأعدامها قوة واحدة بعينها، كما أن القوة التى تعرف البياض والسواد قوة واحدة بعينها، وأن تكون القوة فى جوهره. وذلك أنه إننا يعقل الأعدام من قبل ما فيه من القوة، أعنى أنه إذا لحق أن ذاته بالقوة أى عارية من الصورة فقد لحق عدم الصورة فيها. ولذلك إذا لحق من موجود عدمى عدم ضده الذى لحقه قبل، فقد تصور الموجودات التى وجودها فى العدم. وهذا يدل من قوله على أنه يرى أن العقل الذى بالقوة شئ ما غير القوة والاستعداد، (٦٨) وقد تقدم كيف الأمر فى ذلك عنده من قولنا. فاما إن كان هاهنا عقل يرى من القوة فإننا يعقل ذاته وليس يعقل غيره فضلا عن أن يعقل الأعدام.

قال: وكما أن الحواس تصدق فى محسوساتها الخاصة كذلك العقل يصدق فى التصور إذ كان هذا الفعل الخاص به، ويكذب ويصدق فى التركيب. (٦٩) وإدراك اللذيد والمؤذى

١ بل بالعرض] ولا بالذات ف / ٢ والواحد] ر والوحدة ر • / ٤ [أعنى] ف / ٨ القوة
فى] بالقوة فى ف / ١١ ال[موجودات] موجودات ر / ١٢ يعقل] اعقل ف /
[وليس يعقل ذاته] وليس ر / ١٦ التركيب] ر • تركيب ر / وإدراك ف

١ بل بالعرض] ت، ش / ٨ القوة فى] ت، ش / ١٠ عدمى] عدم ت عدمه ش /
١٦ الفعل] ش غ • فعل ت ه العقل ت ا ب ج د، ش

يكون بالقوى الحسية، وطلب اللذيذ والهرب من المؤذي هو من طريق أن اللذيذ عند الحس خير والمؤذي شر. وأما العقل فإنه يطلب الخير بما هو خير ويهرب عن الشر بما هو شر. والمتشوق من النفس والهارب هما شيء واحد بعينه ولكنها بالوجود مختلفان.

١٤٣١

- قال: (٧٠) والخيالات التي في النفس هي التي تنزل من العقل منزلة المحسوسات من الحس، أعني أنه كما أن الحس يحكم على المحسوسات كذلك العقل يحكم على الخيالات، ولذلك ليس يمكن أن يكون من العقل تصور ولا حكم دون تخيل. والحكم بالإيجاب والسلب في العقل النظري نظير الحكم بالخير والشر عند العقل العملي، ولذلك الطلب والهرب إنما يكونان عند هذين الحكمين. ولما (٧١) كانت المحسوسات المختلفة والمتضادة تنتهي عند إدراك الحواس لها إلى حاسة مشتركة هي واحدة من جهة كثيرة من جهة، وبهذه الحاسة يحكم الحس على الأشياء المختلفة والمتضادة، كان الأمر كذلك في حكم العقل على حدود الأمور المتضادة والمختلفة. لأن نسبة العقل إلى معقولات الخيالات هي نسبة الحس إلى المحسوسات، ولذلك لا فرق بين قضائهما على الأشياء المختلفة والأشياء المتضادة أعني أنهما يقضيان عليهما بقوة واحدة. وذلك أنه إن كانت نسبة الأبيض إلى الأسود هي نسبة خيال الأبيض إلى خيال الأسود وكان الأبيض والأسود يدركان بقوة واحدة، فالعقل يدرك خيالهما بقوة واحدة وكذلك الأمر في إدراكها الأشياء المختلفة. فالعقل كما قلنا يقضي على المختلفة والمتضادة من غير حس، ولهذا يطلب في غيبة المحسوس ويهرب كطلبه في حضور المحسوس وهربه. مثال ذلك أنه إذا أنصر
- ٥
١٠
١٥

٥ [كذلك العقل يحكم] ر < > ر ٥ / ٧ بالخير والشر [بالشر والخير] ف ٨ / والحكمين ف /
١٠ الحس [الحاسة] ف / ١٤ قالعقل [> يدرك أن بقوة واحدة <] ر

٧ بالخير والشر] ت، ش / ٨-١٦ [ولما... وهربه] ت، ش

المحارب النار المنذرة بالحرب وهى النار التى توقد علامة على قرب الأعداء عن المنار تحرك للحرب وأخذ لها أهبة كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها ونظره فى الأمور المستقبلية يكون من نظره فى الأمور الحاضرة.

والحق والباطل فى العلم النظرى مثل الخير والشر فى العلم العملى. والمقل قد يجرّد الأشياء التى تسمى العلوم الاتزاعية، (٧٢) وذلك أن العقل يوجد فى تصوّره الأشياء على نحوين، إما أشياء ليس يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى، وإما أشياء يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى مع أنها فى هيولى. مثال ذلك أن الأفطس بما هو أفطس ليس يمكنه أن يتصوره منفصلا من الهيولى، وذلك أن الفطس ليس يمكن أن يفهم منه إلا أنه تعبير فى الأنف، وأما التعبير فقد يمكن أن يتصوره مجردا من اللحم.

ولكن ليس العقولات التعاليمية فى وجودها مجردة من الهيولى كما يتصورها العقل. ولو كان ذلك كذلك لكان عقلها هو وجودها ولكانت فى نفسها عقلا وكان العقل والمقول منها شيئا واحدا بعينه، كما أن الأمور المفارقة هى فى نفسها عقل والمقل الذى يعقلها هو وإياها شئ واحد بعينه. ولذلك ينبغى أن نفحص هل يمكن فى العقل الذى فىنا أن يعقل الأمور المفارقة

١ عن ر* على ر / ٢ ال[مطر] منار ر / ٥ يجرّد ر* يحود ر / ٦ الاتزاعية ر /
٨ من الهيولى [وإما أشياء] ف / ٩ يتصوره [مجرد من اللحم. ولكن ليس العقولات
التعاليمية فى وجودها مجردة] ر / منه [فى وجودها مجردة من الهيولى] ر / ١٠ يتصوره
ر يتصور ر* / ١٢ يعقلها يعقله ر / ١٤ بعينها ف / المفارقة [مع العظم] ف ر [مع
العظم] ف* ر*

١ عن أ على ت، ش / ١٤ المفارقة وهوا ت، ش

وهو فينا أم لم يمكنه ذلك إلا إذا تجرد من الجسم. فإنه يظهر من أمره أنه ليس يمكنه أن يعقل ما هاهنا إلا وهو ملتبس بنا وليس يحتاج في عقله المفارقة إلى أن يلتبس بنا. فاما هل يمكنه أن يعقل المفارقة وهو فينا فهو الذي ينبغي أن نفحص عنه بآخرة. وأرسطو وعد بالفحص عن ذلك ولم نجد له شيئا في ذلك. (٧٢)

- ٢٩ ب ٢٠ قال: فلنجمع الآن على جهة الجمل الأشياء التي قيلت في النفس. فنقول إن النفس هي على نحو ما جميع الموجودات، وذلك أن الموجودات إما أن تكون معقولة أو محسوسة والنفس العاقلة هي الموجودات المعقولة، والنفس الحساسة هي الموجودات المحسوسة. والشاهد على ذلك أنا نجد المحسوسات والمعقولات يتبع انقسامها في الوجود إلى الفعل والقوة خارج النفس انقسامها في النفس إلى هذين الفصلين. وذلك أنه إن كانت الموجودات المعقولات موجودة بالقوة فالمعقولات هي معقولة بالقوة وإن كانت المعقولات بالفعل فالموجودات بالفعل، وكذلك الأمر في المحسوسات مع الحواس. وإذا اقتضت هذه القسمة أن تكون المعاني التي في النفس هي التي خارج النفس، فاما أن تكون في النفس موجودة مع الهيولى التي خارج النفس وأما أن تكون في النفس مجردة من الهيولى. ولو كانت في النفس مع الهيولى لكان من تصور حبرا صارت نفسه حجرا ومن تصور نارا أحرقت نفسه. ولهذه العلة كانت نسبة النفس إلى المعلومات نسبة اليد الإنسانية إلى الصنوعات. وذلك أن اليد كما هي آلة لجميع الآلات أي يمكن بها أن تستعمل جميع الآلات، كذلك النفس هي محل (٧٤) لجميع الصور أي يمكن أن يعقل العقل

٢-١ [وهو...باخرة] ف ر < > ف • ر • / ٢ باخرة] ف • اخرة ف / ٧ [هي...هي] ر < > ر • / الحاسة [هي الحاسة] ف / ٨ [إلى] الفعل ف < > ف • / ٩ [المعقولات] المعقولة ر / ١٢ مجردا ر / ١٥ هي [هو ر / فيها] فيه ف / ١٦ يستعمل ف / الآلات] ف • الات ف

الصور المعقولة والحس الصور المحسوسة. والفرق بين الرجوديين أن وجود الصور في العقل والحس هو من نحو وجود الأشياء السريعة الزوال التي تسمى أحوالا، ووجودها خارج النفس هو من نحو الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. (٧٥) لكن العقل إنما يقضى على خيال الشئ، والخيال إنما يأخذ المعنى من الحس. ومن أجل ذلك من لم يحس جنسا من المحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس، ولا أن يحصل له منه معقول أصلا. والمعقولات هي غير الخيالات وذلك أن الإيجاب والسلب هو غير التخيل، والتصديق والتكذيب إنما يوجدان بتركيب معقولات الأمور المتخيلة بعضها إلى بعض. والمقدمات الأول التي لا ندرى متى تعمدنا لإحساسها هي حاصلة ولا بد عن الحس وإن لم ندر متى حصلت لنا عنه، ولذلك وإن لم تكن هذه المقدمات تخيلات فهي لا تحصل لنا إلا مع الخيالات.

٥

انقضى القول في القوة الناطقة والحمد لله.

١٠

٧ [متى] ر < > ر • / ٩ تخيلات [لخيالات ف / الحيات] التخيلات ر

٩. تخيلات [ت، ش

القول في القوة النزوعية

١٥٤٢٢

- قال: ولا كنا قد حددنا النفس بحددين أحدهما مميز وعارف وهما الحس والعقل والآخر محرك في المكان، وكنا قد تكلمنا في الحس والعقل فينبغي أن نتكلم الآن في الشيء المحرك في المكان ما هو. ونطلب فيه هل هو نفس أو جزء نفس، وإن كان جزء نفس فهل هو مفارق لسائر أجزاء النفس بالمعنى والموضع (٧٦) أم هو مفارق بالمعنى فقط. وإن كان جزء منها فهو شيء غير الأجزاء التي جرت العادة بذكرها للنفس أو جزء واحد منها. وقبل ذلك فقد يعرض شك في عدد أجزاء النفس، وذلك أنه قد يظن أنها إن تكون غير متناهية أقرب منها من أن يكون عددها العدد الذي جرت عادة القدماء بقسمة أجزاء النفس إليه عند تحديدها. وذلك أن منهم من يقسمها إلى ثلاثة، إلى الناطق والفضي والشهواني، ومن الناس من يقسمها إلى ما لا ينطق وإلى ما لا ينطق له. (٧٧) وإذا تؤملت وجدت متجزئة بحسب الفصول القاسمة إلى أجزاء كثيرة مختلفة أكثر من هذه التي عُدت. وذلك أن القوة الفاذية لم تدخل في هذه القسمة. ومن قسمها إلى ما لا ينطق وإلى ما لا ينطق عسر عليه أن يدخل الحساسة تحت أحد هذين القسمين، وذلك أن الحس ليس هو نطقاً ولا هو أيضاً عرى من الإدراك. والقوة أيضاً المتخيلة فإنها بذاتها تخالف سائر هذه التي عُدت، ويعرض الشك في أي قوة من هذه القوى التي

٥ [النفس بالمعنى] ر < > ر* / والموضع] والموضع ف ر / ٧ [من] ف ر / ١٢ قسمها] قسمة ف / إلى [أجزاء كثيرة] ما ف / يدخل] ر* يعسر ر / [أحد] ر < > ر* / ١٢ ليس هو] ليس له ر

٢ [بحددين] بجزئين ت، ش / ٥ [الموضع] ش ط خ ل م والموضع ت، ش ح غ* / ٧ أنها [أن] ت، ش / [منها] ت، ش / من] ت، ش / ١٢ قسمها] ت، ش / ١٢ ليس هو] ت، ش

عددت هي داخلة وهي غيرها، ولا سيما إن رضع واضع أن أجزاء النفس يجب أن تكون مختلفة بالموضع والحد. ومن المسير أيضا أن تفرق القوة التي يظن بها أنها مخالفة لساثر أجزاء النفس بالتحريك في المكان وهي القوة المشتبهة من ساثر قوى النفس. وذلك أن الرئيس من هذا الجزء وهو الذي يسمى اختيارا بوجود في الفكر، وأما الفصبي والشهواني فيوجدان في غير الفكر، فإن كانت النفس ذات ثلاثة أجزاء فإن الشهواني موجود في كل واحد منها.

ولكن لنجعل الطلب في الشيء الذي انتهى بنا الكلام إليه، وهو ما الشيء الذي يحرك الحيوان من مكان إلى مكان. وقد تكلم في المحرك للحيوان إلى الزيادة والنقصان أعني إلى النمو والاضمحلال، وقيل إنه الغازي والمولد، (٧٨) وسنتكلم بآخرة في المحرك لإدخال النفس وإخراجه وفي النوم واليقظة، (٧٩) وذلك أن في هذا شكوكا كثيرا، والذي نطلبه الآن ما الشيء الذي يحرك الحيوان حركة نقلة. ومن البين أن ذلك ليس هو القوة الغازية فإن هذه القوة إنما تنسب إلى الغذاء، والقوة المحركة إنما تكون مع تخيل وشهوة. فإنه ما من شيء يتحرك إلا إما لشهوة شيء وأما لهرب من شيء، اللهم إلا أن تكون حركته بالقسر. ولذلك لو وجدت للنبات هذه الحركة لوجد له التخييل والشهوة والمضغ الآلي الذي به تكون هذه الحركة. وكذلك يظهر أيضا أن المحرك في المكان هو غير الحس وذلك أن حيوانات كثيرة يوجد لها الحس وهي غير متحركة في المكان البتة، أعني حركة نقلة. فإنه ليس ينبغي أن نعتقد أن هذه الحيوانات

١ وهي [ر] أو هي [ر] / ٦ يحرك [ر] يتحرك [ر] / ٧ أعني [إلى] [ر] / ٩ وفي النوم [ر] في النوم [ر] / ١٠ [القوة] الغازية [ف] / ١٢ [شيء] [ر] < [ر] / ١٢ [إلى] [ر] < [ر] / ١٤-١٥ [وذلك... البتة] [ر] < [ر] / ١٥ [ليس] [ف] [ر] < [ف]

٧ أعني [إلى] [ش] ح / ٨ النفس [التنفس] ت، ش / ٩ وفي النوم [في النوم] ت ب / ١٠ القوة الغازية [ت، ش] / ١٥ ليس [ش] ح ط ل [ت، ش] خ م

- هـ هي من الحيوانات التي شأنها أن تنتقل إلا أن الطبيعة قصرت فيها فلم تجعل لها آلات ، فان الطبيعة لا تقصر في وجود النوع بأسره. لأنه لو كان ذلك لفعلت باطلا، أعني أن يكون في طباع هذه الأنواع أن تمشي فلا تجعل لها الآلات. فإنه إنما يمرض هذا من فعل الطبيعة في الأقل ، أعني في الأشخاص الشهوة من النوع الغير تامة. وقد يدل على أن أشخاص هذه الحيوانات كاملة غير مشوهة أنها تولد بعضها بعضا وتوجد لها الحالتان الطبيعيتان ، وهي حال المعود في العمر وحال الانحطاط ، فمن المحال أن تكون في طبيعتها النقلة وليس لها آلات النقلة.
- ولا أيضا نقدر أن نقول إن هذه الحركة هي عن العقل النظري ، وذلك أن العقل النظري ليس ينظر في المطلوب ولا المهروب منه. والعقل الذي ينظر في المطلوب والمهروب منه قد يتمرد أن الشيء لذيق فلا يطلب وأنه مخوف فلا يهرب. وكثيرا ما يرى العقل أن الشيء واجب وأنه كره فيتركه ويتحرك إلى اللذيق ، بمنزلة ما يعرض للذين لا يضبطون أنفسهم. وذلك بمنزلة ما يعرض لكثير من المرضى إذا كانوا أطباء فلا يضبطون أنفسهم عن الشهوات ؛ ومن هنا يظهر أنه ليس الرئاسة في هذه الحركة للمعرفة. ولا نقدر أن نقول إن الرئاسة في هذه الحركة للجزء الشهواني ، وذلك أنا قد نشتهي أشياء كثيرة ولا نتحرك إليها إذا كان العقل يرى خلاف ذلك. وإذا كان هذا هكذا فظاهر أنها تكون من قبل الأمرين معا ، الشهوة مع العلم أو الشهوة

١ [هي من الحيوانات] ر ليست من الحيوانات ر٥ / ٢-١ [فلم...الطبيعة] ر <> ر٥ /
هـ مشوهة] مشوهة ف / وهي] ر وهما ر٥ / ٨ [منه] ر <> ر٥ / ٩ [الشيء] ر <> ر٥ /
١٠-١١ [وذلك...انفسهم] ر <> ر٥ / ١١ [للمرضى] ر / ١٢ [نقول إن] ف <> ف٥ / في
ف٥ في في ف / ١٢ [تتحرك] ف٥ تتحرك / ١٤ أو الشهوة] ف٥ الشهوة ف والشهوة ر

١ هي] ش م ليست ت ، ش ح ط خ ل / ٥ وهي] ش رهات / ١٤ أو الشهوة] ت ، ش

مع التخيل. وذلك أنه لما كانت كل شهوة فإنما هي شهوة لشيء لم تكن الشهوة مبدأ محركا للعقل
العمل، بل الشيء المشتهى هو المحرك للعقل أو للتخيل. فإذا حركه اشتهى العقل أو التخيل
وإذا اشتهى تحرك الإنسان عنه، أعنى عن القوة المتهية التي هي العقل والتخيل. (٨٠)

ومن قبل أن مبدأ الحركة يظهر أنها من المتهية يظهر أيضا أن هذين هما الذان يحركان
الإنسان، أعنى الشهوة والاعتقاد (٨١) أو التخيل. فالاعتقاد إنما يحرك من قبل أنه متهى
وكذلك التخيل. ومبدأ هذه الحركة التي هي من الشيء المتهى يكون في الوقت الذي يتحرك
فيه التخيل عن الشيء المتهى خلوا من شهوة مضادة. وذلك أن التخيل أو العقل إنما يدرك
المتهى أولا فإذا أدركه اشتهاه. فإذا اشتهاه ولم تكن هنالك شهوة مضادة لشهوة ذلك الشيء لا
له ولا لقوة أخرى، حرك الحيوان في المكان إلى ذلك المتهى، أعنى للقوة المتهية وهي إما
العقل وإما التخيل. وذلك أن المحرك الذي هو المتهى لما كان واحدا لزم أن يكون المتحرك
عنه الذي هو محرك للحيوان أعنى القوة الشهوانية واحدا أيضا، وذلك هو إما العقل وإما
التخيل من جهة ما كل واحد منهما متهى. ولو كان المحرك للحيوان اثنان أعنى العقل على حدة
والشهوة على حدة، لكان تحرك الحيوان عن كل واحد منهما أمرا عارضا وكان تحركه بالذات

٥

١٠

٢ العقل للعقل ف / ٤ (من ال) متهية ر < > ر / المتهية المتهى ر • / الذين ر /
٥ والاعتقاد والاعتقاد ف / فالاعتقاد إنما ر • فالاعتقاد دائما ف ر / تكون ر / ٨ فإذا
أدركه اشتهاه ف / ٩ للقوة ر القوة ر • / ١١ أيضا ر < > ر • / ١٢ ما ر / اثنان
ر اثنان ر • العقل ال [قوة] عقل ر

٢ العقل ت، ش للعقل ت ا • / ٥ فالاعتقاد إنما ت، ش / ٨ فإذا أدركه اشتهاه فإذا
أدركه يتشوقه ويشتهاه ت فإذا يدركه يشتهاه ش خ فإذا يدركه يشتهى ش ح ط ل م /
٩ للقوة القوة ت، ش

- عن طبيعة مشتركة لهما. (٨٢) ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون العقل يحرك الحيوان على حدة والشهوة أيضا على حدة وليس يجرى الأمر كذلك. فإن العقل ليس يظهر له تحريك دون شهوة وهي التي تسمى إرادة واختيارا، (٨٣) كما أن التخيّل ليس يظهر له تحريك ولا تحريك دون الشهوة التي تسمى شهوة بالحقيقة. والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل والشهوة بحسب موجب التخيّل. وكل فعل يكون عن العقل فهو مستقيم ٥
وصواب، فأما الأفعال التي تكون عن الشهوة والتخيّل فقد تكون مستقيمة وقد تكون غير مستقيمة. ولهذه العلة الجزء الشهواني يحرك دائما من جهة أنه يحرك للصواب ولغير الصواب والعقل إنما يحرك للصواب فقط. إلا أن الذي يحرك بهذه القوة الشهوانية إما أن يكون خيرا وإما أن يكون مما يظن به أنه خير. وليس الخير الذي تؤمّه هذه القوة هو الخير الموجود للكل بل الخير العقلي. (٨٤) والخير العملي فقد يمكن أن يوجد بجهة غير الجهة التي هو بها خير، ١٠
وأما الخير للكل فهو الخير المحض وليس يمكن أن يوجد في وقت من الأوقات بجهة ليس هو بها خير.
- فقد طهر من هذا القول أن القوة المحركة للحيوان في المكان هي التي تسمى الشهوانية، وأن الذين قسموا النفس ثلاثة أجزاء أو أكثر أنه كان يجب عليهم أن يقسموها إلى أجزاء أكثر. وذلك أن منها الفاذية ومنها الحساسة والعاقلة والمروية والشهوانية، وهذه متميزة بعضها عن بعض ١٥
والشهوانية أشد تميزا وانفرادا وكذلك الغضبية. ومن أجل اختلاف شهوتي النفس النزوعية والعقل تكون الشهوات تضاد بعضها بعضا. وإنما يعرض ذلك في الشئ الواحد إذا تقابلت فيه

٢-٢ [تحريك...له] ر < > ر ٥ / والشهوة [ولتخيّل فقد] ف ٨ / [الذي] ر < > ر /
١٠-٩ للكل بل الخير العقلي] ر الكلي العملي ر / ١٢ [تسمى] ر < > ر ١٤ / [والذين]
ر. والدين ر / ثلاثة] ر. ثلاثة ر / ١٥ متميزة] ف. مميزة ف ر / ١٦ ومن] ر. من ر

الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الزمان وهو الناطق، لأنه يدرك من الشيء في الزمان الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل، مثل أن يدرك أنه لذيق في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس النزوعية هي التي تحرك إلى اللذيق الحاضر والعقل هو الذي يحكم بمضرة ذلك في المستقبل، مثل الحال في الجماع والتفنى في الطعام. وقد يظن كثير من الناس أن اللذيق الحاضر لذيق بإطلاق من قبل أنه لا يلحظ العقل فيهم ما يعرض من ذلك في المستقبل من الأذى. والمحرك الأول في هذه الحركة هو الشيء المشتبه بما هو مشتبه، وذلك أن الشيء المشتبه يتقدم سائر الأشياء الحركة للحيوان في هذه الحركة، لأن هذا هو الذي يحرك في هذه الحركة ولا يتحرك، وهذه هي صفة المحرك الأول. وإنما صار محركاً أولاً من قبل أنه يحرك التخيل إذا كانت الشهوة للجزء المتخيل أو يحرك العقل إذا كان الشهوة لهذا الجزء من النفس أيضاً. فإن المحركون الذين يلتزم بهم هذه الحركة فهم أكثر من واحد، وذلك أنه قد تبين في الأقاويل الكلية أن كل حركة فهي تلتزم من ثلاثة أشياء أقل ذلك أحدها المحرك الذي لا يتحرك، والآخر الشيء الذي به يحرك وهذا هو متحرك محرك ومجموعهما هو الذي يسمى المتحرك من تلقائه، والثالث المتحرك الغير محرك. فأما الشيء الذي

٥

١٠

٢ الناطق] ر عاقل ر • / ٥ الطعام] ر • الطعام ر / اللذيق الحاضر] ر • اللذيق باطلاق الحاضر ر / ٦ فيهم] ر • فهم ر / ٦-٨ [هو الشيء... هذه الحركة] ف < > ف • / ٧ في هذه] في هذا ف / ٨ الأول] أول ر / ٩-١٠ [للجزء... الشهوة] ر < > ر • / ١٠ [هذه الحركة] ر < > ر • / ١١ كل حركة] الحركة ف / ١٢ أحدها] أحدها ف ر / ١٣ المتحرك الغير محرك] ف المتحرك الغير محرك ف •

١٣ المتحرك الغير محرك] ت ا ب د ه، ش ط خ ل م المتحرك غير محرك ش ح المتحرك غير المحرك ت ج

هو في هذه الحركة محرك غير متحرك فهو الخير المعقول ، (٨٥) وأما المحرك المتحرك فهو الجزء الشهواني من البدن وأما المتحرك الغير محرك فهو الحيوان . ولا كان الشئ الذى به يحرك المحرك الأول واجبا أن يكون جسما إذ كان متحركا حسبما تبين في الأتاريل الكلية ، وكانت الشهوة هاهنا هي الذى به يحرك المحرك الأول في هذه الحركة ، فالشئ الشهواني الذى به يتحرك الحيوان هو جسم والشهوة هي صورته . ولهذه العلة ينبغي أن نلتبس معرفة الأجسام التى بها تلتزم هذه الحركة حيث نتكلم في تلخيص الأشياء التى تلتزم بها الأفعال الموجودة للنفس والبدن . وذلك في الجزء من العلم الطبيعي الذى يتكلم فيه في الأفعال المشتركة للنفس والبدن وهو الكتاب المعروف بحركة الحيوان المكانية . (٨٦)

- قال : (٨٧) وأقول بالجملة إن البدن يتحرك عن الآلة الأولى المحركة له التى هي موضوع النفس المتشوقة ، وهي من بدن الإنسان في موضع واحد منه تندفع عنها جميع أجزاء الجهة المنبسطة من الحيوان وإليه تنجذب جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه . وذلك أن الحيوان تبسط منه جهة وتنقبض جهة ، أعنى اليسنى واليسرى وذلك على التعاقب . والعضو الذى عليه يتعاقب هاتان الحركتان هو ساكن ضرورة وهو القلب . (٨٨) وذلك أن كل حركة مؤلفة من جذب ودفع لا بد لها من شئ ساكن عليه تتعاقب هاتان الحركتان ، منزلة المركز في الدائرة والمحور في اللولب . (٨٩) وذلك أن هاتين الحركتين هي مؤلفة من جذب ودفع ، وهذا الساكن هو مبدأ

٢١ ب ٢٣

١ الخير المعقول] رء الجز المحرك ر / ٢ الاول] رء الواجبا ر / ٤ هي] هو / ٩ الاولى
 <على ان الآلة الاولى> ف ر [] ف • / [له] ف ر < > ف • / هي [<في ال> موضوع / ١٠ وهي
 هي ر / [من] ف < > ف • / ١١ المنبسطة] المكسفا / جميع اجزا الجهة المنقبضة منه
 رء الاخرى ف ر / منه [جهة] ر < > رء / ١٥ [ان] ف < > ف • / الساكن] فء السكن ف

- ٨ (وهو...المكانية] ت ، ش / ١٠ وهي] ت ب هي ت ا ج د ه ، ش / [م] ت ب /
 ١١ المنبسطة] ت ، ش / جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه] ت ، ش ط ل [جميع] ش م

حركة الدفع ونهاية حركة الجذب ، ولذلك كان إما في العظم فواحد وإما في الحد فيختلف .
وانما كان واجبا في الحيوان أن يكون فيه مثل هذا العضو الذي هو ساكن ، من أجل أنه مبدا
لحركة الدفع ونهاية لحركة الجذب . ولما كان الحيوان بما هو حيوان له شهوة فواجب أن يكون
بذلك المعنى يحرك ذاته . وكل شهوة فهي غير عرية من التخيل ، وذلك أن كل متخيل فإما أن
تكون الصورة الخيالية المحركة له حاصلة عن الحس وإما أن تكون حاصلة عن الفكر . فاما
الحاصلة عن الفكر فهي للإنسان ، وأما الحاصلة عن الحس فهي للحيوانات الأخرى .

٥

وإذا فرضنا أن كل شهوة إنما توجد عن تخيل والتخيل يكون عن الحواس الخمس في
الحيوانات الكاملة ، فقد يجب أن ننظر كيف الأمر في حركة الحيوانات الغير كاملة وهي التي
ليس يوجد لها إلا حس اللمس . والأمر في هذه بين أنه إن كان توجد لها اللذة والأذى فقد
يجب أن توجد لها الشهوة ، فإن كان ذلك كذلك فواجب أن يكون لها تخيل . وقد يظن أن
هذه ليس لها تخيل إذ كانت ليس تتحرك إلا حركة غير محصلة ولا محدودة . ولكن نقول إنه
كما قد تتحرك حركة غير محدودة ولا محصلة كذلك يوجد لها تخيل غير محصل ولا محدود ،
والتخيل المحصل موجود في الحيوانات الكاملة . فاما الرأي فليس يوجد إلا في الحيوان
الناطق ، وذلك أن إشار شيء من الأشياء المتخيلة درن غيره من سائر الأمور المحسوسة المتخيلة هو
من فعل الفكر . وذلك أنه قد يجب أن يكون الذي يدرك الأثر قوة واحدة تدرك أشياء كثيرة
مما ، أعني متخيلات كثيرة وتقاييس بينها حتى تدرك الأكثر منها والأفضل ، كما يدرك العقل

١٠

١٥

٥ [له] ر < > ر • / ٦-٥ [له...الفكر] ف < > ف • / [فاما...الفكر] ر < > ر • /
٦ الانسان ف / فهي للحيوانات [فللحيوانات ر / ٧ عن تخيل والتخيل] عن التخيل ف /
٩ والأذى [ف • والذى ف / ١١-١٠ [وقد...تخيل] ر < > ر • / ١٤ [المحسوسة] ر < > ر •

٦-٥ فاما...الفكر] ت ا ، [] ت ب ج د ه ، ش / ٦ للإنسان] ش لا للإنسان ت

النظري من الأشياء الكثيرة أعظمها . وهذا هو السبب في أن كان الحيوان الناطق له ظن ، فإنه لا ظن ولا رأى لمن ليس عنده مقايضة بين الأشياء .

- والحركة للحيوان إنما هي من قبل اللذة ، (٩٠) وهي واحدة بسيطة وليس فيه ما يعارضها إذ كان ليس للحيوان غير الناطق قوة مروية فتغلب الشهوانية وتتحرك من قبل ذلك حركات مختلفة ، أعني أحيانا عن الشهوة وأحيانا عن الروية . وقد يعرض في الأجرام السماوية أن تتحرك عن الشهوتين المختلفتين معا . وذلك أمر عرض لسائر الأكر مع الكرة الثامنة (٩١) لكون هذه الكرة محيطة بالكل ومحركها غالب لمحركي الكل ، وذلك أنها متقدمة بالطبع على سائر الأكر ومحركها متقدم أيضا بالطبع على سائر المحركين . فأما القوة التي تدرك الأمر الكلي (٩٢) فإنها لا تتحرك عنه لأن هذه القوة إنما هي للعلم ولإدراك الأمر الكلي فقط لا بحركة . والأمر الكلي ليس إليه حركة وأما القوة التي تدرك الأمور الجزئية فهذه هي للجزئيات وهذه تحرك فقط بأن تتحرك . وذلك أن القوة التي تدرك الكليات في الأمور العملية هي القوة التي تحكم بأن كل ما كان بصفة كذا فينبغي أن يفعل أو يتجنب ، والقوة الجزئية هي التي تحكم على أن هذا المشار إليه هو بهذه الصفة التي حكم بها العقل ، فتقع حينئذ إلى ذلك الجزء الحركة منه أو عنه . وإذا كان هذا هكذا فبين أن الأمر الجزئي يحرك ، وأما الكلي فإما أن يقول إنه ليس له تحريك على حدته أو نقول إن التحريك لهما جميعا لكن الكلي من قبل أنه ساكن والجزئي من قبل أنه يتحرك .

١-٢ [فإنه لا ظن] ف < > ف • / ٦ المختلفتين [المختلفين ف ر / أمرا أنها ف / الثامنة] ر •
 الثابتة ر / ٧ لمحركي] ر • لمحرك ر / ٩ للعلم ر العلم ر • ولدراك ر •
 بحركة] ر تتحرك ر • / ١٠ فهذه هي] ر • بهي هذه ر / ١١ هي ال[<كلية>] قوة ف / كلما
 ف ر / ١٢ [بها] ر < > ر • / ١٤ أنه] ر • أن ر أنه أن ف / ١٥ الكلي] ر هو للكلي ر •
 والجزئي] والجزئي ر وللجزئي ف ر •

٦ أمرا ت ج د ه ، ش الأمر ت ه أنها أمر ت ا ب / ٩ للعلم] ش العلم ت / لا بحركة]
 لا حركة ت ، ش ح ولا تتحرك ت ج • ، ش خ م / ١٢ بها العقل] [بها] ت ، ش خ بالعقل
 ش ح ط / ١٤ [إنه] ت أن ش

فصل (١٢)

- قال: ومن الضرورة كان وجود النفس الغذائية لكل حي وذلك من حين كونه إلى حين فساد. وذلك أنه واجب ضرورة أن يكون لكل كائن فاسد بدء ونهاية وانحطاط، والانتهاى يكون بالنمو والانحطاط يكون بالاضمحلال وليس يتهاى شئ من هذا دون الفناء. وذلك أن من الاضطرار أن تكون القوة الغذائية موجودة فى جميع الأشياء التى تنمى وتضمحل. وأما القوة الحساسة فليس يجب وجودها فى جميع ما ينشؤ ويلى، ولكن ليس يمكن وجود حيوان حياته صورة فى مادة دون هذه القوة. (٩٤) وذلك أنه لو وجد حيوان كائن فاسد بغير حس لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا، وذلك أن كل ما يوجد فى الطبيعة فإما أن يوجد من أجل شئ وإما أن يكون أمرا لاحقا للهيولى فى الشئ المكون باضطرار، (٩٥) وهو بين أن الحس إنما وضع لمكان سلامة الحيوان عند الضرورة الداعية إلى نقلته إلى طلب الغذاء. فلو كان الحيوان لا حس له لكان يفسد من الأشياء التى من خارج قبل أن يتم كونه وينتهى وجوده. وأما الأشياء الحية التى لا تتكون ولا تفسد فليس وجود هذه القوة لها وإن كانت مستقلة فى المكان من الاضطرار، (٩٦) كما أن الأشياء المغذية التى لا تنتقل لا حاجة بها إلى هذه القوة، وليس يمكن أن يوجد جسم له نفس وعقل من غير أن يوجد له حس إذا كان الجسم ليس بباقي بل كائن فاسد. وذلك أن العلة التى من أجلها يمكن أن يوجد جسم متنفس هو عقل من غير حس هو

٣ [بد] [نهاية] ف ر < > ف / ٤ [بالاضمحلال] بالاضمحلال ف / ٥ ان تكون [ان تكون] /
 ف / ٦ ينشؤ ف ر / ٧ صورة[ر ضرورة ر • / ٨ [وذلك] ف < > ف / ١١ وجود ف /
 ١٢ القوة[ر • الحاسة ف ر / ١٥ يمكن[ف ليس يمكن ف • / هو[ف هي ر لهو ف •

٧ صورة[ت، ش ضرورة ت ا • / ١٢ القوة[ت، ش / ١٥ يمكن[ت ا ليس يمكن ت
 ا • ب ج د ه، ش / هو عقل[وعقل ت، ش

أن يوجد جسم متنفس لا ينتفع بالحس لا من قبل جسمه ولا من قبل نفسه. (٩٧) وبين أنه إن ألفى هاهنا متنفس عاقل غير كائن ولا فاسد أنه ليس يحتاج للحس لا في نفسه ولا في جسمه: أما في نفسه فلأن الحس في الأكثر ما يعمق العقل في الحيوان العاقل الحساس، وأما في بدنه فلأن الحس هو على الأكثر سبب لقلة ثبات البدن الحساس، ولذلك كان كثير من النبات أطول عمرا من الحيوان. ولكان هذا كان في هذا الموضع فحص أعني هل يوجد جسم متحرك متنفس من غير حس.

لكن من البين أنه إن كان الحس موجودا له فليس يمكن أن يكون جسما بسيطا، وذلك أنه قد تبين أن اللمس هو مركب من البسائط، (٩٨) ودون هذه القوة لا يوجد حيوان. وقد يوقف على ضرورة وجود الحس للحيوان من هذا الذي أقوله. وذلك أنه لما كان كل حيوان كائن فاسد جسما ملموسا وكل ملموس محسوس بحاسة اللمس، فبدن الحيوان من الاضطراب بأن يكون ملموسا. (٩٩) فكل حيوان إن كان مزما أن تحصل له السلامة وأن يتخلص من الأشياء المفسدة له فواجب ضرورة أن يكون لامسا ليفر من الأشياء المفسدة له وهي اللموسة. ويكون باقي الحواس الموجودة له يدرك بها سائر المحسوسات بتوسط أجسام آخر (١٠٠) هي غير المحسوسات التي يدركها. فإن كان الحيوان ليس يوجد له الحس بالأجسام اللموسة فليس يمكن أن يقبل على بعض الأجسام التي ينتفع بها ولا يهرب من التي تضره وتفسده، ولو كان

١ لا من [قبل] ر < > ر • / ٢ فلان الحس] ف • فلان ما الحس ف / [ما] ر < > ر • /
 ه [ولكان] ر • ولموضع ف ر / آ [اللمس] ر • اللمس ر / ١١ ملموسا] ملموسة ف /
 يتخلص] يتخلص ف / ١٢ الحواس] ف • الحاس ف / وهي ر / ١٤ [كان] ف < > ف • ف • /
 ١٥ يمكن] ممكن ر / تضره] تضره ف

ه [ولكان] ت ا ه، ش ولموضع ت ب ج د / ٩ يوقف] نوقف ت، ش

ذلك كذلك لم يمكن أن يسلم الحيوان. ولهذه العلة يكون الذوق ضرورة في وجود الحيوان على نحو وجود اللمس. وذلك أن الذوق إنما هو لمعرفة الغذاء الملائم من المنافر والغذاء موجود لجسم ملموس، فيجب أن يكون الذائق أيضا لامسا.

- ١٩٢٤ ب ١٩ قال: وأما القرع واللون والرائحة فليست واحدة منها تفذوا حسم الحيوان إذا وردت عليه، أعني أنه ليس الجسم بغاذ من جهة ما هو ذو لون ولا قرع إلا بالعرض، ولذلك لا يحدث عنها في الجسم زيادة ولا نقصان كما يحدث عن الغذاء. ولهذه العلة كان الذوق من الاضطراب لمسا ما، أي من قبل أن حس الذوق إنما يكون لشيء ملموس غاذ. ولذلك كانت هاتان الحاستان أعني حاسة اللمس وحاسة الذوق موجودتين للحيوان باضطراب، فأما سائر الحواس الباقية فإنما وجدت للحيوان لمكان الأنفيل ليكون وجوده بها أفضل. وذلك أنه لما كان الحيوان إذ كان قد لزمه ضرورة أن يكون ماشيا قد يلقي المحسوسات، فإن كان من شأنه أن تطلب له السلامة، فالأفضل له ألا يدرك المحسوسات الضارة والنافعة القريبة منه فقط وهي التي يدركها باللمسة، بل وأن يدرك المحسوسات من البعد بمتوسط لأن بذلك تكون له السلامة أكثر. وهذا الإحساس الذي يكون من بعد إنما يكون الحسوس فيه محركا للحاس بمتوسط من قبل أن المتوسط ينفع عنه أولا أعني عن الحسوس، ثم ينفع الحاس عن الأثر الحاصل منه في المتوسط. وكما أن الجسم المحرك في المكان يحتاج أن يتحرك وحينئذ يحرك - حتى يلتئم

١ ضروريا ر / ٤ القرع / القارع ر* / ٥ ذوا دون ر / ٦ ولهذه / ولهذا ف / الذوق / ر
الغذا ر* / ٧ [ما] ر < > ر* / هاتان / هتان هاتان ر / ٨ باضطرابا باضطرابا ف /
٩ وجوده / وجوده ف / ١٠ اذا / اذا ر / ١٤ عنه / ر فيه ر* / الاثر / الاثر ف

١ ضرورة / ت ب ج د ه، ش ضروريا ت ا / ٤ القرع / قرع ش / ٥ بغاذ / ش غ يعذر
ش ح ط يعذى ت، ش خ* / ٩ وجوده / وجودهم ت، ش

التحريك في امثال هذه الاشياء اقل ذلك من ثلاثة اشياء : محرك أول لا يتحرك ، ومتوسط محرك متحرك ، ومتحرك أخير- كذلك الأمر في التغير الذي يكون عن المحسوسات في الحواس ولكن المتوسطات في الحواس كثيرة ، (١٠١) وكذلك نجد الأمر في كثير من التغيرات . والفرق بين المتوسطات التي في حركة النقلة والتي في حركة الانفعال أن المتوسطات في النقلة منتقلة وفي الانفعال ثابتة في المكان ، وذلك أن الهواء الذي بتوسطه تحرك الألوان الحواس هو ثابت بعينه غير متحرك .

٥

قال : وهذه الحركة التي تكون للمتوسط في أجزائه عن الإحسوسات هي أشبه شيء بمن ينفذ على الشمع بطابع . وذلك أنه كما أن الشمع يتحرك في أجزائه عن شكل الطابع وتنتهي تلك الحركة إلى حيث انتهت قوة الفامز والشمع ثابت بجملة أجزائه ، كذلك الحال في حركة المتوسط مع المحسوسات ، أعني أنه يتفمز عنها ويندفع إلى حيث انتهت قوة تحريك المحسوسات وهو ثابت بعينه . وهذا النحو من الحركة ليس يتأتى في كل جسم وذلك أن الحجر وما أشبهه لا ينفذ البتة وإنما ينفذ مثل الماء والهواء . فإنا نجدهما كثيرا ما ينفعلان عن التحريك مسافة بعيدة إذا كان كل واحد منهما ثابتا بجملته غير متحرك ولا متشذب ، بل هو واحد بعينه ثابت بجملته . ولكن المتوسط يمكن فيه هذا الانفماز والتحريك والتحريك كان الأفضل أن نقول في الانعكاس الذي يكون في المسوعات وفي المراتبات أنه ليس هو شيئا إلا أن الهواء ينعكس بتلك

١٠

١٥

٢٤٢٥

٧ للمتوسط] ف • للموسط ف / ٩ الحركة [المتوسط مع المحسوسات اعني انه يتغير] ر
 / ١٠ يتفمز] ر • يتغير ف ر / تحريك] ر تحرك ر • / ١٢ فانا] ر < > ر • / نجدهما]
 فنجدهما ر / ١٢ متشذب] ر • متشرب ر / [ثابت بجملته] ر < > ر • / ١٤ [والتحريك]
 ر / ١٥ الانعكاس] ف • الانعكس ف

١٠ يتفمز] ت ، ش / ١٤ [والتحريك] ت ، ا ، ش

الحركة التي فيه عن المحسوسات إذا صادفت تلك الحركة شيئا لا يمكن أن تنفذ فيه على استقامة إلى الحواس أنفسها، من أن نقول إن الانعكاس إنما يكون بأجسام خارجة من البصر كما قال قوم من القدماء، (١٠٢) إذ قد تبين أن الشماع ليس بجسم، (١٠٢) وهذه الحركة هي في الأشياء الرطبة (١٠٤) واحدة بعينها، ولهذا العلة يكون تحريك الهواء للبصر مثل لو توهمت شكل الطابع المرتسم في الشمع تأدى إلى النهاية الأخيرة منه حتى يحرك الهواء من الجهة الثانية، أعني أن المحسوس يحرك الهواء حتى ينفذ فيه إلى السطح الخاص بجسم الحاسة فيحرك الحاسة.

١١٢٤٢٥

قال: ومن البين أنه ليس يمكن أن يوجد بدن الحيوان جسما بسيطا بمنزلة أن يكون حيوان من نار أو هواء، وذلك أنه لا يمكن أن توجد له حاسة من الحواس عرية من حاسة اللمس لأن كل جسم متنفس قد تبين أنه يجب أن يكون لامسا. وأما سائر الأسطقتات ما عدا الأرض فهي آلات للحواس الثلاثة. وإنما كان ذلك كذلك لأن جميع الحواس الثلاثة إنما تفعل الحس من قبل أنها تحتاج إلى أدوات بسيطة وإلى متوسط من خارج أي عرية من محسوساتها، أعني إنه يضطر أن يكون آلة البصر والمتوسط له لا لون له، ومن قبل ذلك وجب أن يكون البصر بسيطا. وكذلك آلة الشم يجب ألا تكون لها رائحة ولا آلة الصوت صوت، والتي بهذه الصفة هي الأسطقتات. فلو أمكن أن توجد هذه الحواس دون اللمس لأمكن أن يوجد حيوان بسيط. وأما وذلك ليس يمكن واللمس لا يمكن أن يوجد لجسم بسيط ولا يكون بمتوسط بينه وبين المحسوس بل بملاقاته، فلا يمكن أن يوجد حيوان من جسم بسيط.

٥

١٠

١٥

١ (التي...الحركة) ر < > ر هـ / فيه ر فيها ر هـ / تنفذ تنفذ ف / ٢ (الانعكاس) ف هـ
الانعكاس ف / ٤ العلة بعينها ف هـ العلة بعينه ف / ٥ يحرك يدرك ف / ٦ [فيحرك
الحاسة] ف / ٩ عدا ف هـ عدى ر عدا ف / ١١ أدوات ف هـ ر أدوات ف ر / ١٢
يكون [له] ف ر / ١٦ بل ر هـ الف ر / من جسم ر لجسم ر هـ

١ تنفذ ت، ش / ٥ يحرك ت، ش / ٨ أو هواء أو ماء ت، ش / ١١ أدوات ت، ش
ش / ١٦ بل ت، ش

وإنما كان اللمس لا يمكن أن يكون من جسم بسيط لأن الجسم اللمس يجب أن يكون متوسطا بين الكيفيات التي يلمسها إذ كان يجب في كل آلة حس أن تكون عرية من محسوسها. وليس يوجد جسم يعرى من الكيفيات اللموسة بإطلاق فجعل عريا من أطرافها بأن صير متوسطا بين الأطراف ليدرك به الأطراف المفرطة. ولهذه العلة ليس تحس العظام ولا الشعر ولا الأجسام التي يغلب عليها أحد الأسطوانات ولا شئ من النبات، (١٠٥) وإذا لم يوجد له حس اللمس لم توجد له سائر الحواس.

وإذا كان هذا هكذا فبين أن الحيوانات تموت إذا عدمت هذه الحاسة فقط، وأنه ليس يمكن أن توجد دونها. فاما الحواس الأخر فيمكن وجود الحيوان دونها إذ كان ليس بالحيوان ضرورة إلى أن توجد له حاسة سوى هذه. ولهذه العلة لا تفسد المحسوسات الأخر الحيوان بفلبتها عليه، بمنزلة اللون القوي والصوت القوي والشم القوي، لكن هذه المحسوسات إذا كانت قوية فإنما تفسد آلتها فقط، إلا أن يكون إفسادها للحيوان على جهة العرض بمنزلة ما يعرض أن يكون عن القرع الفاعل للصوت صدمة قوية. وعلى هذا المثال يحرق الأمر في اللون والرائحة، أعني أنها تتلف الحيوان بطريق العرض، وأما الطعم فإنها مضر للحيوان بالذات بتوسط الذوق إذ كان الذوق لمسا ما. (١٠٦) لكن الكيفيات القاتلة للحيوان المهلكة له (١٠٧) هي اللموسات مثل الحار والبارد والصلب. وكل محسوس من المحسوسات الخمس فلبته بالذات

١ [بسيط] ف ر <> ر • / ٩ [إلى] ر <> ر • / ١٠ [والشم] ر [والشموم] ر • /

١١ [التها] [التهاف] ف / ١٤ [له] ف

١ بسيطات، ش / ١١ آلتها] ت، ش / ١٤ له] ت، ش

إنما تكون لآلته الخاصة سواء كان لمسا أو غيره، لكن لما عرض لآلات اللمس أن كانت بدن الحيوان عرض لللموس المفرط أن يفسد الحيوان. ولذلك ليس وجود هذه الحاسة للحيوان من جهة الأفضل، بل من الاضطرار، وأما سائر الحواس فإنما وجدت له من الأفضل، أعني لأن بها تكون حال الحيوان أفضل واحسن. مثال ذلك البصر فإنه إنما وجد للحيوان ليدرك بذلك ما يكون في الماء والهواء، (١٠٨) والذوق ليميز به اللذيذ والمؤذي من الغذاء ويشتهي ويتحرك، وكذلك يجرى الأمر في الشم. وأما السمع فلأن يسمع الأصوات فيستدل بها على الأشياء المصوته، وأما اللسان فإن له مع منفعة الذوق منفعة الألفاظ. (١٠٩)

وهنا انقضت هذه المقالة وتمت وبتمامها تم الديوان والحمد لله.

٢ [الحيوان] ر < > ر • / [الحاسة] ر < > ر • / ٧ [منفعة الذوق] ر < > ر • / ٨ [الديوان] الدعان ر / < وكان الفراغ من ذلك صبحه > ف

ملاحظات

المقالة الأولى

- (١) راجع الترجمة العربية لشرح ثسطيوس لكتاب النفس لأرسطو، حققه م. ليونز صفحة ١ ، سطر ١٠ ، وفي الطبعة اليونانية، حققه ر. هينز صفحة ١١ سطر ١١ .
- (٢) العلم الإلهي* أو الميتافيزيقا يضع وجود العقول المفارقة . انظر تفسير كتاب النفس لابن رشد ، حققه ف. س. كرافورد ، صفحة ٥ ، فصل ٢ : سطر ٢٤ .
- (٣) هذه العبارة في الحقيقة تعيد سبك ما في كتاب النفس ١٠٢ب٢ ، وتتبع تفسير ابن رشد صفحة ١٠ ، فصل ٧ : سطر ٢٢ .
- (٤) قارن أمثلة أرسطو في كتاب النفس ١٠٢ب٧ .
- (٥) قارن كتاب النفس ٧٢٤٠٢ . يتبع ابن رشد ترجمة غير حرفية لأرسطو كالتى توجد في التفسير، صفحة ١٤ ، ١٧:١١ ، ١٨ .
- (٦) راجع ثسطيوس في الطبعة اليونانية (هينز: ٧) ، إن الترجمة العربية لهذا الجزء مفقودة . انظر أيضا كتاب فايدرس لأفلاطون ٢٤٥س٥ والنواميس لأفلاطون ٨٩٥ ى ١٠ .
- (٧) انظر كتاب النفس ٢٩٢٤٠٤ وقارن التفسير صفحة ٣٠ ، ٦:٢٢ ، ١٦ . وفي المكانين يقدم ابن رشد تعليقاته كمقتطفات من كتاب أرسطو ، وليس الأمر كذلك .
- (٨) انظر طيماؤس ١٢٢٥ .

- (٩) في محاضرات وكتب فقدت. انظر التفسير صفحة ٣٢ ، ٥:٢٦ ، ٢٢ .
- (١٠) يعنى عالم الصور؛ انظر طيمازس ٢٠ب٨ ووصف أفلاطون للعالم بأنه "حيوان متنفس عاقل .
- (١١) أنظر شرح ثمسطيوس ، طبعة هينز ١١:٢٤ ، ٢٥ .
- (١٢) المبادئ الأفلاطونية للأرقام ، كما يقول ثمسطيوس (انظر هينز ١٢:١٥) هي الواحد والثاني الغير محدود .
- (١٣) إسم ثاليس - كاسماء ديوجينيس وهيركلييتس (فيما يلى) - منقول محرّفاً في مصادرنا العربية ، وانظر عدة النقد .
- (١٤) " القوم " عند أرسطو وثمسطيوس هو هيبون ، أما في التفسير، صفحة ٤١ ، ٢٢ : ١٩ فهو زينو .
- (١٥) يقول أرسطو إن كريطياس من أصحاب هذا الرأي ، وانظر أيضا كتاب النفس ٤٠٥ب٦ .
الاختلاف في كتابة هذا الإسم في التفسير (صفحة ٤٢ ، ٢٢:٢٥) يشير إلى التحريف في الترجمة العربية .
- (١٦) انظر كتاب النفس ٢٩٤٢٩ ، صفحة ١٢٢ سطر ١١ فيما يلى بالتلخيص .
- (١٧) " لسانهم " هي اللغة اليونانية ، كما يقول ابن رشد في التفسير صفحة ٤٦ ، ٩:٢٥ ، ٢٢ .
يحاول ابن رشد مسايرة يونانية أرسطو في كتاب النفس ٤٠٥ب٢٩ عندما يشتق " النفس " من " التنفس " .

- (١٨) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٥٨ب٤ وأيضا شرح ثمسطيوس (طبعة هينز، ١٤:٢٤).
- (١٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢١٢٢٢١ و ٢٠٢١٢٢ حيث تجد 'مكان' و'جسم'.
- (٢٠) هنا يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٠٦ب١٠، وانظر أيضا هينز، ١٧: ١٦ وعلى الأخص سطر ٢٠ وما يتبع.
- (٢١) يعني فيلبوس ، كما يقول أرسطو في كتاب النفس ٤٠٦ب١٧. اسم فيلبوس محرف أيضا في التفسير، صفحة ٦٠، ٦١، ٤٤:٤، ٢٢).
- (٢٢) انظر طيماؤس ٢٤ب، يتحدث أفلاطون هناك عن 'جسم العالم'. انظر التفسير لابن رشد صفحة ٦٢، ٤٥:٢٠.
- (٢٣) انظر كتاب النفس ٢٤٠٧.
- (٢٤) هنا يتكلم ابن رشد عن المذهب الأفلاطوني بصفة عامة ولا يقتصر على الإشارة إلى مؤلف طيماؤس كما يفعل أرسطو.
- (٢٥) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة هينز، ٢٠:٢٤.
- (٢٦) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة هينز، ٢١:١٦.
- (٢٧) انظر كتاب البرهان لأرسطو، ٧٢ب١٨، وانظر أيضا تلخيص كتاب البرهان لابن رشد، حقه م. قاسم وآخرون، القاهرة، ١٩٨٢، صفحة ٤٤.

- (٢٨) يعني أنالوطيقا الثانية والأولى ، يعامله كوحدة واحدة ، وانظر أيضا تلخيص كتاب القياس لابن رشد ، حقق م. قاسم وآخرون ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- (٢٩) قارن تعليق ثمسطيوس (ترجمته العربية موجودة بعد الفجوة العميقة في المخطوطة) ، في طبعة ليونز العربية ، ١٤:١٦ ، مساوية لطبعة هينز اليونانية ٢٢:٢١-٢٣ .
- (٣٠) انظر التفسير صفحة ٧١ ، ١٥:٤٩ .
- (٣١) يعني أفلاطون ، وانظر التفسير صفحة ٧٢ ، ٢٠:٥٠ . هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس على الأخص ، انظر ليونز ٨:٢ (هينز ٢٣:١٢) .
- (٣٢) انظر ثمسطيوس ، ليونز ٨:٩ (هينز ٢٣:٢٢) ، وتفسير ابن رشد صفحة ٧٤ ، ١٢:٥٢ .
- (٣٣) انظر 'يوديموس' لأرسطو ، طبعة د. روس ، 'أرسطو: مختارات' (أو كسفورد ، ١٩٥٥) صفحة ١٩-٢٢ .
- (٣٤) هنا يتبع ابن رشد تعليقات ثمسطيوس ، وانظر ليونز ١٦:١٨ (هينز ٢٧:١٦) .
- (٣٥) يستبدل ابن رشد التذکر لأرسطو (كتاب النفس ٨.٤٠٨ ب١٧) الذي يذكره في التفسير (صفحة ٨٥ ، ٨:٦٤ ، ٥٥) بمثال الحركة في المكان .
- (٣٦) العقل يولد في النفس ، ويعني به ابن رشد العقل الهولاني كما يقول في التفسير ، صفحة ٨٧ ، ٢٠:٦٥ .
- (٣٧) انظر التفسير ، صفحة ٩٢ ، ٥:٦٨ ، ٢١ .

- (٣٨) انظر أعلاه ، صفحة ١٠ ، سطر ٩ .
- (٣٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٤٢٢١ . ابن رشد يشير إلى هذا الكتاب في التفسير صفحة ٩٧ ، ٢٠:٧١ .
- (٤٠) يعني صور الأشياء . انظر التفسير صفحة ١٠٤ ، ٢٣٠٧٧
- (٤١) لا يذكر ابن رشد هنا الإله كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ٤٠٩ب-٢٢ ، بالاختلاف عن التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٢٥:٧٧) .
- (٤٢) هنا يختلف ابن رشد عن أرسطو وثمسطيوس «انظر ليونز ، ١٣:٢٩ ، وتعليقاته هو نفسه في التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٢٢:٧٧) .
- (٤٣) هنا يعيد ترتيب ابن رشد تعليقات أرسطو في كتاب النفس ٤١٠أ-٢٣٢٦ . انظر التفسير صفحة ١٠٧ ، ١٧:٧٩ ، ٢٠-٢٠٠ .
- (٤٤) يتبع ابن رشد كتاب النفس ٤١٠ب-٢٨ في التفسير (صفحة ١١٢ ، ٦:٨٤ ، ٢١) . مطبعا اسم علم للشخص الذي يشير إليه فقط هذا التلخيص .
- (٤٥) انظر ثمسطيوس (ليونز ٥:٣٤ ، ٦ وهينز ٢٠:٣٥) .
- (٤٦) هنا يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لأرسطو ، وانظر ليونز ، ٦:٣٤ (هينز ٢٠:٣٥) .
- (٤٧) انظر التفسير ، صفحة ١١٤ ، ١٨:٨٥ .

- (٤٨) هنا يتبع ثمسطيوس أرسطو في تسمية "طاليس" (ليونز ١٤:٢٤). الاسم محرف في تفسير ابن رشد إلى "مليسوس" (صفحة ١١٤ ، ٨٦:٢ ، ١٢).
(٤٩) يعني قوى النفس .
(٥٠) على الأخص أفلاطون ، أو تلاميذ أفلاطون ، وانظر التفسير صفحة ١٢١ ، ٨٠:٩٠ ، وأيضا ثمسطيوس ، ليونز ١٦:٢٧ (هينز ٥:٢٧).
(٥١) انظر طيماؤس ٧٠، الجمهورية ٥٤٢٩ .
(٥٢) ابن رشد يتحاشى هنا السطور الصعبة من كتاب النفس ١١٤ب ٢٦ و ٢٧ . انظر أيضا مناقشة ثمسطيوس (ليونز ١٢:٤٠-١٨ ، هينز ١١:٢٨-١٧).

المقالة الثانية

- (١) ابن رشد يساوي هنا بين الصورة والنوع وبين المادة والشخص.
- (٢) انظر ثمسطيوس (ليونز ٢: ٤٤ ، هينز ٢٢: ٢٩) ، وانظر أيضا التفسير، صفحة ١٢١ ، ٤٠: ٢ .
- (٣) يتخطى ابن رشد تعريف أرسطو الأول للنفس (كتاب النفس ١٢٤٧آ٢٧) ، الموجود في التفسير (صفحة ١٣٦ ، ٢: ٦) ، الى التعريف الموجود في كتاب النفس ١٢٤١٢ب٥ .
- (٤) انظر كتاب النفس ١٢٤١٢ب١١ .
- (٥) هنا ابن رشد يبدأ جزءا جديدا بجملة من المعتقد أنها نهاية الجزء السابق ، (وليس كذا في التفسير صفحة ١٤٧ ، ٨: ١١ ، ٢٢) .
- (٦) انظر كتاب البرهان ٧١ب٢٢ ، كما يذكر ابن رشد في التفسير صفحة ١٤٩ ، ٣٠: ١٢ . وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ٧ ، ٢ ١٠٢٩ب٤ .
- (٧) هذا المثال يبدو أنه يرجع لابن رشد .
- (٨) يعنى العقل الإنساني ، لا العقل الإلهي أو العقل الذي للأجرام ، حيث أن من المعتقد أن هذه العقول مستقلة عن الحس . انظر التفسير صفحة ١٥٤ ، ١٤: ١٥ ، وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٢ ، ٢٠١٠٦٩آ٢٠ .
- (٩) انظر ما يلي صفحة ١٤٧ (كتاب النفس ٢ ، ١٢) .

- (١٠) انظر كتاب النفس ، ٤١٢ب٢٢ ، للاختلاف في الترتيب.
- (١١) يعني تلاميذ أفلاطون ، وانظر طيماؤس ٥٦٩.
- (١٢) انظر أعلاه صفحة ٤٧ ، سطر ٤ ، وانظر كتاب النفس ٦٤١٢آ.
- (١٣) انظر موقف سيمياس في 'فايدو' ٨٥ى.
- (١٤) الأبدى يسمى أيضا الإلهي في التفسير صفحة ٢٨١ ، ١١:٢٤ ، ٥٣ ، ٥٤ ، وانظر أيضا كتاب النفس ٢٩٤١٥.
- (١٥) انظر كتاب النفس ٤١٥ب٢ ، وانظر أقاريل شمطيوس لهذا الجراء (ليونز ١٢:٦٨ ، هينز ١١:٥٠).
- (١٦) الفعل المشار إليه هنا هو الحياة نفسها ، انظر كتاب النفس ٤١٥ب١٢ ، وانظر التفسير صفحة ١٨٦ ، ٢٤:٢٧.
- (١٧) على الأخص هراقليطوس ، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ٧٢٩٨٤.
- (١٨) يعني إمبردوقليس وديمقريطس ، انظر تعليقات هيكس وروس على كتاب النفس ٣٠٤١٦.
- (١٩) 'حي' بمعنى أنه جسم متنفس . انظر كتاب النفس ٤١٦ب٩ ، وشمطيوس (ليونز ١١:٧٤ ، هينز ٣١:٥٢) ، والتفسير صفحة ٢٠١ ، ٢:٤٦ ، ٩.
- (٢٠) انظر شمطيوس (ليونز ١١:٧٦ ، هينز ٣٠:٥٢).

- (٢١) انظر كتاب النفس ٤١٦ب٢٧ ، وقارن بالترجمة المنسوبة إلى إسحاق في هذا الجزء ، طبعة بدوى صفحة ٤١ .
- (٢٢) هذا الكتاب لم يحفظ ، إن كان أرسطو كتبه على الإطلاق . انظر تعليق ابن رشد في التفسير ، صفحة ٢٠٧ ، ٨٧:٥٠ .
- (٢٣) انظر أعلاه صفحة ٦٤ ، سطر ٨ .
- (٢٤) هذا رأى الأغلبية في الأزمان القديمة ، انظر كتاب الكون والفساد ١ ، ٧ ، ٢٢٢ب٢ .
- (٢٥) انظر جوامع ابن رشد لهذا الكتاب الموجود في رسائل ابن رشد (حيدرآباد ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م) ، وانظر الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب وأيضا لتلخيص كتاب الكون والفساد ، حققه س. كورلاند صفحة ٤٦ ، ١١٩ .
- (٢٦) في هذا الجزء يبدو ابن رشد كأنه يستعير انتقائيا من كتاب النفس ١٧٤١٧-١٥ . هنا يتبع ثسطيوس أرسطو تماما (ليونز ٨:٧٩ ، هينز ٢:٥٥) ، كما يفعل ابن رشد نفسه في التفسير ، صفحة ٢١١ ، ٧-١:٥٢ .
- (٢٧) انظر المناقشة التالية ، وقارن التفسير ، صفحة ٢١٢ ، ٧:٥٤ ، ٤٠ .
- (٢٨) هنا يقارن ابن رشد بين الإحساسات والأفكار بالقوة ، بدلا من تمييز النواحي المختلفة للمعلومات الممكنة كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ١٧٤١٧-٢٢٢ . ابن رشد يتبع أرسطو بدقة أكثر في التفسير ، صفحة ٢١٥ ، ١٥:٥٦ .

(٢٩) * تعلّم* تعبير غير لائق في هذا المجال لأنه يستلزم أن يحدث تميّز كينفي في التعلّم، كما أنه يستلزم تبعية لعامل خارجي. يسمي ابن رشد التفكير * تدكّر * في التفسير (صفحة ٢١٨ ، ٢٦٠: ٥٨) ، تأمل بذلك نظرية أفلاطون في التعليم.

(٢٠) انظر كتاب النفس ٤١٧ب١٦ ، وقارن بـشمسطينوس ، ليونز ١٦: ٨٢ ، هينز ٥٦ : ١٢ .

(٢١) انظر كتاب النفس ٤١٧ب٢٢ . أخذ المفسرون قول أرسطو أنّ العقولات الكلية موجودة 'بطريقة ما' في النفس على أنها موجودات بالقوة. يسأري ابن رشد هذه العقولات بالعاني المتحيلة في التفسير (صفحة ٢٢٠ ، ٢٠٠: ٦٠) .

(٢٢) انظر كتاب النفس ٤١٨آ١٨ ، وشمسطينوس (ليونز ٢: ٨٥ ، هينز ١٦: ٥٧) . ولكن في التفسير (صفحة ٢٢٦ ، ٧: ٦٤) يضيف ابن رشد على تعليقات أرسطو التالية للتمييز بين الشكل والمقدار، التي يمكن ملاحظتها بحواس النظر واللمس فقط، وبين المحسوسات العامة الأخرى.

(٢٣) *زيد* مذكور - بدقة أكثر - كسقراط في التفسير صفحة ٢٢٧ ، ١٢: ٦٥ ، بعد القول الأرسطوطاليسي في السطر الثاني.

(٢٤) هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق بن حنين^(٦٠) لشرح شمسطينوس لكتاب النفس ٤١٨آ١٥ ، (ليونز ٤: ٨٦ ، ٥ ، هينز ٢٢: ٥٧) ، وقد وافق أرسطو مع هذا الشرح في كتاب النفس ٤٢٨ب٢١ . يعترف ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٥ ، ٢٩: ٦٢) أن ممكن أن تخطئ قوات الحس أيضا.

(٢٥) انظر كتاب البرهان ٢٨٧٢ ، ١٦ب٧٢ .

- (٢٦) انظر كتاب النفس ٤١٨ب٧، وتعليق ثمسطيوس الذي يتبعه ابن رشد هنا (ليونز ١٧:٨٩، هينز ١٢:٥٦) بالاختلاف عن التفسير (صفحة ٢٢٤، ١٧:٦٨).
- (٢٧) من المعتقد أن إمبيدوقليس قال إن الضوء يتحرك دون أن نشعر به. انظر كتاب النفس ٤١٨ب٢٢، والتفسير صفحة ٢٢٧، ٦:٧٠، ٧. يتفق تعليق ابن رشد في سطر ٢٩ مع ثمسطيوس (ليونز ٣:٩٢، هينز ٢٠:٦٠).
- (٢٨) قد يكون ابن رشد أخطأ فكتب "غير المرئي" بدلا من "غير اللون"، وانظر التفسير صفحة ٢٢٨، ٧١:٤، ١٤، ٤. وأيضا كتاب النفس ٤١٨ب٢٨.
- (٢٩) هنا يتبع ابن رشد المصادر العربية لثمسطيوس (انظر ليونز ١٠:٩٤) بدلا من أن يتبع أرسطو نفسه في كتاب النفس ٤١٩آ٥.
- (٤٠) انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٢٧ب٥-٧، مع أن أرسطو لا يذكر سببا لهذه الظاهرة هناك أيضا.
- (٤١) وضع ثيوفراسطوس رأي ديمقريطس بتفصيل أكثر مما فعل أرسطو، وانظر تعليق هيكس في كتاب النفس ٤١٩آ١٥.
- (٤٢) انظر صفحة ٩٤ سطر ١٠، وقارن بكتاب النفس ٤١٩آ٢٠.
- (٤٣) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٢.
- (٤٤) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٤، يتبع تقليد المخطوطات تقليدا غير الذي كان عند ثمسطيوس. انظر أيضا تعليقات ابن رشد في التفسير، صفحة ٢٤٧، ٢:٧٧.

- (٤٥) انظر التفسير، صفحة ٢٥٤، ٨١:٨-١٢.
- (٤٦) انظر تعليق ثسطيوس، طبعة ليونز ١٠٢:٦ (هينز ١٧:٦٤)، وقارن كتاب النفس ١٤٤٢٠.
- (٤٧) انظر كتاب النفس ١٨٤٢٠.
- (٤٨) انظر التفسير صفحة ٢٦٢، ٨٧:١٩.
- (٤٩) هذا هو النهر "ارخيلوس" المذكور في كتاب النفس ٤٢٠ب١٢. وقد ذكر الاسم أيضا (في صورة محرفة) في التفسير صفحة ٢٦٢، ٨٧:٩، وانظر المشتقات هناك). يبدو أن ابن رشد يتجنب التفاصيل في كتابنا هذا، لأنه في العادة يتجنب مثل هذه التفاصيل في التلخيص.
- (٥٠) انظر تعليق ثسطيوس (ليونز ١٠٨:١، هينز ٢٦:٦٦) على كتاب النفس ٢٠٤ب٢٥، ٢٦.
- (٥١) انظر ثسطيوس (ليونز ١٠٨:٦، هينز ٢٧:٢)، وانظر التفسير صفحة ٢٦٨، ٩٠:٢٧، ٣٠.
- (٥٢) انظر كتاب التنفس لأرسطو ٤٧٤ب٢٥، وكتابه في أجزاء الحيوان ٢٦٦٩.
- (٥٣) "الحيوانات الصلب العين" هي تلك التي لا يوجد لميونها أهداب. انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٤٤ب٢٥، وانظر أيضا كتاب أجزاء الحيوان ٦٥٧ب٢٩.
- (٥٤) تلك ر' البصل" التي تسبقها أمثلة لا توجد فيما كتب قبل ابن رشد. استعمال ابن رشد للثوم قد يكون سببه التشابه الصوتي مع "التيم" في كتاب النفس ٤٢١ب٢، الذي قد يكون وصل إليه عبر النقل من الحروف اليونانية.

- (٥٥) انظر تعليق ثسطيوس ، (ليونز ١١٢: ٨ ، هينز ١: ٦٩) .
- (٥٦) هكذا في كل المخطوطات ، مع أن الماء تعبير أكثر لياقة ، يوجد في الجوامع ، طسعة الأهواني صفحة ٤٠ ، وفي التفسير صفحة ٢٧٦ ، ٢: ٩٧ .
- (٥٧) انظر ثسطيوس ، ليونز ١١٢: ١٨ ، ١١٣: ٥ ، ١١٤: ٢ ، (هينز ١١: ٦٩ ، ١٩: ٢٠) ، وانظر أيضا كتاب الحسن والمحسوس ٢٠٤٤٤ ، ١٠٤٤٤ ب ١٠ .
- (٥٨) انظر تعليق ثسطيوس على كتاب النفس ٨٤٢٢ ، (ليونز ١٢: ٧٠ ، هينز ٢: ١١٥) .
- (٥٩) انظر التفسير صفحة ٢٨٧ ، ١٨: ١٠٢ ، وقارن بكتاب النفس ٢١٤٢٢ .
- (٦٠) انظر ثسطيوس (ليونز ٨: ١١٩ ، هينز ٢٠: ٧٢) ، مع أن زوج الاضداد الأخير مذكور في التفسير (صفحة ٢٩٤ ، ٩: ١٠٧) كأنه جزء من تعليقات أرسطو .
- (٦١) هذا المثال يبدو وكأنه من اختراع ابن رشد ، يوجد أيضا في التفسير ، صفحة ٢٩٦ ، ١٨: ١٠٨ .
- (٦٢) انظر التفسير ، صفحة ٢٠٤ ، ٢٦: ١١٣ ، تعليقا على كتاب النفس ٢٢٤٢٢ . يشير ابن رشد إلى أن الماء كجسم له عمق معين يدخل بين جسمين متلاصقين .
- (٦٣) انظر كتاب الكون والفساد II ٢ ، ٣ ، وانظر إشارة ابن رشد في التفسير ، صفحة ٢١٣ ، ٢١: ١١٧ .
- (٦٤) انظر أعلاه صفحة ٦٧ ، سطر ٢ وما يلي .

- (٦٥) هذه الأعضاء هي تلك التي يمكن أن تحتوى في عضو اللس الواحد ، حيث اللحم امتداده اطر التفسير، صفحة ٢١٢ ، ٢٧:١١٧ .
- (٦٦) يقدم ابن رشد قراءة غير تقليدية لكتاب النفس ٦٤٢٤ ، كما يفعل في التفسير، صفحة ٢١٢-٢١٤ ، ٨:١١٨ ، ٢٦ ، ويختلف عن ثمسطيوس ، (ليونز ١٢٠:١٥ ، هينز ٧٧:٢٠) ، قارن بالترجمة المنسوبة لإسحاق بن حنين ، حققها بدرى ، صفحة ٥٩ .
- (٦٧) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس (ليونز ١٢٠:٤-١٢ ، هينز ٧٧:١٢-٢٠) في تعديل كتاب النفس ٧٤٢٤-١٠ . انظر أيضا التفسير، صفحة ٢١٤ ، ٢٢:١١٨ ، ٢٢-٢٣ .
- (٦٨) المقايسة ليست دقيقة تماما ، حيث أن الشمع – بالاختلاف عن أعضاء الحس – يتأثر بأشكال الأجسام التي توضع عليه .
- (٦٩) يضيف ابن رشد الفقرة الأخيرة للتمييز بين الشكل الشخصي الذي يحس الحس ، والشكل العامى الذى يفهم العقل . انظر التفسير صفحة ٢١٧ ، ٢٢:١٢١ .
- (٧٠) " الحس الأول " أى من الحواس الخمس – التى سبق ذكرها – الذى يحس الشئ الخاص به أولا .
- (٧١) انظر ثمسطيوس ، (ليونز ١٢٢:١٧ ، والتعليق هالك ؛ هينز ٧٨:٢١) .
- (٧٢) هذه الجملة غير موجودة في كتاب النفس ، وليست في التفسير أيضا ، وانظر صفحة ٢١٩ ، ١:١٢٥ . ومع ذلك يذكر ابن رشد جملة مشابهة في تعليقه على كتاب النفس ٤٢٤ ب ٢ في صفحة ٢٢٠ ، ١٠:١٢٥ وهنا يعامل ابن رشد تعليقاته كأنها من تعليقات أرسطو .

- (٧٣) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب١١. يشير ابن رشد هنا إلى تأثير المتوسط الذي توجد فيه رائحة، بدلا من الرائحة نفسها.
- (٧٤) يعني الهواء في الرد، وانظر كتاب النفس ٤٢٤ب١١، والتفسير صفحة ٢٢١، ٤:١٢٦.
- (٧٥) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب١٢.
- (٧٦) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٢، ٢٨:١٢٦) إن مصدر رايه هو تعليق جالينوس على كتاب طيماؤس لأفلاطون.
- (٧٧) هذه أيضا من جمل ابن رشد، ليست من جمل أرسطو، وانظر التفسير صفحة ٢٢٢، ١٢:١٢٧. تعليقات ابن رشد التالية تطابق كتاب النفس ٤٢٤ب١٤، مع أنها تعكس نظام ما كتب أرسطو نفسه.

المقالة الثالثة

- (١) يتبع ابن رشد التقسيم التقليدي لكتاب النفس في بداية المقالة الثالثة، ومع ذلك نجده يتبع تقليد آخر (متمثلاً في كتاب النفس لألكسندر أفروديسياس، حققه برونز، صفحة ٦٥ سطر ٢١، وقارن الترجمة الإنجليزية، حققه أ. فوطينس، صفحة ٨٠، ومتمثلاً أيضاً في كتاب النفس لابن باجة، حققه م. المعصومي، صفحة ١٢٧) في التفسير لهذا الكتاب، حيث يبدأ المقالة الثالثة في المكان الذي يعتبر في العادة الفصل الرابع لهذا الجزء، (كتاب النفس ١٠٤٢٩، وانظر التفسير، صفحة ٣٧٩، أسفله صفحة ١٢١). كذلك مناقشة ابن رشد لهذه المواد في حوامع كتاب النفس (حققه الأهواني، صفحة ٥٦، وفي الطبعة التي حققها س.غ. نوغاليس، صفحة ٧٥) لا تشير إلى أنه حسبها بداية مقالة جديدة أو فصل جديد.
- (٢) يعني، وإن كان ينقصنا، فتتقصنا. ويبدو أن 'يقتصا ف...' قد حُذفت أو سقطت من المخطوط الأصلي، حيث أن جميع المخطوطات الموجودة ناقصة.
- (٣) يشرح ابن رشد هنا ملاحظة أرسطو أن الماء والهواء وحدهما يكونان أعضاء الحس (كتاب النفس ٢٥٤٢٥).
- (٤) انظر أعلاه صفحة ٨٠، سطر ١ وما يلي.
- (٥) يعني، أيا منهما وليس كلاهما معاً. انظر كتاب النفس ٥٤٢٥، وإعادة سبك شمسطيوس (ليونز ١٣٧: ٩).
- (٦) لم نجد المرجع لهذا القول.

- (٧) يعني، أجسام محسوسات، ويمكن التي هي أسطقسات الهواء والماء والنار والأرض.
- (٨) يحل ابن رشد المشكلة الممكنة الموحدة في كتاب النفس ١٤٤٢٥ و ٢٨٤٢٥ عندما يقول إن الحواس لا تشعر بالمحسوسات المشتركة بالعرض، بل بالذات. انظر التفسير، صفحة ٢٢١، ١٤:١٢٢.
- (٩) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس، (ليونز ١٢٩:١٤؛ هينز ٨١:٢٢) في عدم ذكر 'الوحدة' من المحسوسات المشتركة التي يذكرها أرسطو في كتاب النفس ١٦٤٢٥.
- (١٠) يعتمد ابن رشد عدم ذكر أي اسم يكون قارئ هذا التعليق على غير معرفة به، بعكس عمله في التفسير، (صفحة ٣٢٢، ٧:١٢٤، و صفحة ٢٢٥، سطر ٤٤).
- (١١) الشيء الأصفر هو مر، ومشار إليه في شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٥ ب ٢ كالمز، (ليونز ٩:١٤٢).
- (١٢) انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ج ١٢، فصل ٦ و ٧. لكن ثمسطيوس - في إعادة سبكه لكتاب النفس ٥٤٢٦ (ليونز ١٤٥:١٢؛ هينز ٨٤:٦) - يرجع إلى كتاب الطبيعيات، ح ٢، فصل ٢، ١٣٢٠٢ وغير ذلك. وفي الأغلب أن ابن رشد يعني هذا المرجع في تعليقاته العامة.
- (١٣) 'السمع' و 'التصويت' يؤكدان الحالة العاملة لكلا الحاستين.
- (١٤) يعني، فعل المحسوس وفعل الحاس هما أولاً في الحاس. انظر التفسير صفحة ٢٤٢، ١٥:١٤٠.

- (١٥) يُدخل ابن رشد هذه العبارة ضمن تعليقات أرسطو نفسه في التفسير لكتاب النفس ١٤٢٦آ ١٥٠، (صفحة ٣٤٢، ١٤٠:٩)، ثم يشير إلى التفوق النظري للغة العربية على اليونانية بهذا الصدد في تعليقه على هذا الجزء (صفحة ٣٤٣، سطور ٢١-٢٥). والغالب أن ابن رشد قد رحد هذه الملاحظة في اللسان اليوناني في ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس، وانظر ليونز ١٤٦:٤-٦ (قارن هينز ١٦:٨٤-١٨).
- (١٦) يعنى، من قبل سقراط، خصوصا بروتاجورس وديموقريطس، انظر كتاب ما بعد الطبيعة، ٤٧٠.٤٢١.
- (١٧) يختلف ابن رشد عن كتاب النفس ٤٢٦ب ١٣، وعن التفسير (صفحة ٣٤٩، ١٤٥:١٢)، بقوله: «إننا نحكم بين الأشياء البيضاء والسوداء وليس بين الأشياء البيضاء والحلوة».
- (١٨) انظر الترجمة العربية لإعادة سبك ثمسطيوس، ليونز ١٤٧:١٦-١٨، وقارنها بالنسخة اليونانية التي حققها هينز ٨٥:٣-٤.
- (١٩) انظر التفسير، صفحة ٣٥٠، ١٤٦:١، و٢٢٢-٢٢٨.
- (٢٠) كما في أعلاه، (وأيضا في رقم ١٧)، يتكلم ابن رشد عن أحكام مختلفة للحس الواحد، بينما تكلم أرسطو عن أحاسيس مختلفة.
- (٢١) انظر الجزء المائل لذلك في التفسير، صفحة ٣٥١، ١٤٦:٥٩-٦٧.
- (٢٢) انظر كتاب المقولات لأرسطو ١٥ب ١٥، وتلخيص ابن رشد لهذا العمل، حققه م. قاسم، ت. بتررورث وأ. هريدى (القاهرة، ١٩٨٠، صفحة ١١٦).

- (٢٣) يعنى ابن رشد " منقسم " عامل مؤقت ذو علاقة عارضة للحكم ، انظر كتاب النفس ٢٦٤ب ٢٦ . ويعرف ابن رشد مثل هذه العلاقة على انها " على طريق المجاز .
- (٢٤) التصحيح متفق مع قراءة التفسير ، وانظر هناك صفحة ٣٥٢ ، ١٤٧ : ١٩ .
- (٢٥) انظر كتاب النفس ٢٧٤٢٧ ، مذكورة صحيحا في التفسير ، صفحة ٣٥٢ ، ١٤٧ : ٧ . يشير ابن رشد في تعليقه على هذه القطعة (سطر ٢٧) إلى القوة المذكورة كأنها واحدة بالموضوع وليس بالعدد ، وهي نفس الملاحظة الموجودة في النسخة العبرية . والمحتمل أن يكون ابن رشد قد تبع ثمسطيوس مبدئيا في تعريفه للقوة الحسية واحدة في الموضوع وفي العدد ، (ليونز ١٤٩ : ١٧) ، ثم أخطأ الساخ وحذفوا إحداهما .
- (٢٦) هتا أيضا - وبعد ذلك في نفس الجملة - يشير كل من التفسير اللاتيني والنسخة العبرية للتخلص إلى الوحدة المادية وليست العددية .
- (٢٧) يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٢٧٤٢٧-١٤٠ . و ثمسطيوس نفسه يقتبس فهم الكسندر لهذه القطعة ، ويشير إليها في تعليقه (ليونز ١٥٠ : ١٠) .
- (٢٨) يعنى ، القوى الحسية والعقلية متعلقة بمعنى الشئ المحسوس ، وليس بصورته المادية .
- (٢٩) يقتبس أرسطو من امبدوقليس هنا ، وأيضا في كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ب ١٨ . انظر تعليق ابن رشد في التفسير لهذا الكتاب ، طبعة بويج ، المجلد الأول ، صفحة ٤١٨ ، سطر ١٠ .
- (٣٠) انظر الأوديسة لهوميرو ١٨ : ١٣٦ .

- (٢١) انظر كتاب النفس ٤٠٤ب٧-١٨ ، ٤٠٥ب١١-١٩ ، وانظر أعلاه صفحة ١٣ ، وما يلي.
- (٢٢) انظر التفسير، صفحة ٣٦٠ ، ٢٠٠:١٥١ . هذا الرأي مُرجع إلى ديموقراطيس في كتاب النفس ٤٠٤آ٧ ، وانظر أعلاه صفحة ١٢ . يشير أرسطو (في كتاب النفس ٤٢٧ب٢) إلى آراء "بعض" الناس ، بينما من المحتمل أن إشارة ابن رشد للسوفسطائيين غرضها تعريف ما قتل سقراط عموماً.
- (٢٣) هنا يقتبس ابن رشد من كتاب النفس ٤٢٧ب٥ ، وانظر ملاحظات روس هناك. انظر أيضاً تعليق ثمسطيوس (ليونز ١٥٢:٦-١١ ، هينز ٨٨:٢-٨).
- (٢٤) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس في شرحه (ليونز ١٥٤:٥-٩ ، هينز ٨٨:٢١-٢٣) ، وأما ما قال أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب١٢ إن الإستشعار الحسي دائماً حقيقي ، انظر أيضاً التفسير صفحة ٣٦٢ ، ١٥٢:٢٧-٤١ .
- (٢٥) انظر إعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٧ب١٦ (ليونز ١٥٤:١٨ ، هينز ٨٨:٢٣) ، وقارن بترجمة "اسحاق" لهذه القطعة ، (حققها بدوي ، صفحة ٦٩) ، التي علق على صعوبتها هيكس وهاملين.
- (٢٦) هنا يعكس ابن رشد رأي أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب٢١-٢٤ ، ويرجع في ذلك بدون شك إلى ملاحظات أرسطو التي تأتي بعد ذلك في هذا الكتاب ، ١٦٤آ١ و ٤٣٢ب٢٦ . انظر أيضاً التفسير، صفحة ٣٦٤ ، ١٥٤:١٢-١٨ .
- (٢٧) انظر "الأخلاق النيقوماخية" ، الكتاب السادس ، فصول ٣-١١ . ومع ذلك يذكر ابن رشد في التفسير (صفحة ٣٦٤ ، ١٥٤:٢٠) كتاب الحس والمحسوس لأرسطو على أنه المرجع لهذا الموضوع ، ومن المحتمل أنه يعني مقالة أرسطو "في التذكر" (٤٤٩ب٢٢) بذلك الكتاب.

- (٢٨) يقصر ابن رشد الاستعمال المجازي للتخيل على الإحساسات غير الصحيحة، بعكس أرسطو (كتاب النفس ٢٨٤٢٨)، وشمسطيوس (ليونز، ٢:١٥٧، هينز، ٢٨:٨٩). .
- (٢٩) يقول ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٦٦، ٢٠:١٥٥) إن "العقل" يعني المبادئ الأولية، بينما "العلم" يلزم لهذه المبادئ. ويتفق في ذلك ألكسندر في كتاب النفس (طبعة برونز، صفحة ٦٦، سطور ١٦-١٩)، وانظر صفحة ٨١ في الترجمة الإنجليزية لفوتنيس.
- (٤٠) انظر التفسير، صفحة ٢٦٧، ٢١:١٥٦-٢٧ لشرح ابن رشد لكتاب النفس ٨٢٨-١١، حيث يعتبر الذبابة والدودة أمثلة للحيوانات عديمة التخيل.
- (٤١) هنا يتبع ابن رشد أرسطو في كتاب النفس ١١٢٨، مع أنه يعدل هذه العبارة في التفسير (صفحة ٢٦٧، ٢٩:١٥٦)، كما يفعل أرسطو في ١٩٢٨ب. ويقدم شمسطيوس هنا عبارة مُعدلة أيضاً، حيث يقول إن الإحساسات تكون حقيقية في الغالب وليس على الدوام. انظر ليونز ١٨:١٥٧، هينز ٥:٩٠.
- (٤٢) انظر أعلاه وقارن بكتاب النفس ٢٤٢٥ب.٢٤.
- (٤٣) هنا يتجاوز ابن رشد من قبله بقوله إن الإحساس بالصفات العرضية يكون في الغالب خطأ، حيث يجمع بين رأي أرسطو في مثل هذا الإحساس والأشياء ذات الصفات المشتركة. انظر كتاب النفس ٢٤٢٨ب.٢٠-٢٥، والتفسير صفحة ٢٧٤، ٢٨:١٦١.
- (٤٤) هذه الجملة والجملة التالية مأخوذة بالحرف من التفسير، انظر صفحة ٢٧٤، ٤٢:١٦١.
- (٤٥) يعني عندما يكون الحس حاصراً في الإحساس. انظر الترجمة العربية لشمسطيوس، ليونز ١١:١٦١.

- (٤٦) كما هو مذكور أعلاه صفحة ١٠١ ، ملاحظة (١) ، التفسير (صفحة ٢٧٩) يبدأ هنا الجزء الثالث من كتاب النفس بدون تعليق .
- (٤٧) هذه الجملة تشابه قراءة ابن إسحاق لكتاب النفس ٢٠٤٢٩ ، كما هي في عبارة ابن سينا (حققها بدوي ، صفحة ٩٩ ، سطر ٦ ، وانظر فرائد صفحة ٢٤٥ ، رقم ٢٧) . انظر أيضا الترجمة العربية لشمسطينوس ، ليونز ١٦٤ : ٥ .
- (٤٨) كما يقول ابن رشد في أسفله ، هذا الرأي هو رأي الكسندر ، وانظر كتاب النفس له ، حققه ا . برونز ، صفحة ٨٤ سطر ٢٤ ، والترجمة الإنجليزية التي حققها ا . فوتينس ، صفحة ١٠٩ . يبدأ ابن رشد هنا في الاعتماد عن تقديم التفسير لهذه المواد صفحات ٣٨٧-٤١٢ ، ويلخص تعليقاته هناك .
- (٤٩) انظر المناقشة في التفسير ، حيث يلفت ابن رشد هنا نظر القارئ إلى أنه توجد مناقشة أرمي للموضوع هناك .
- (٥٠) يعني ، العقل الفعال .
- (٥١) أيضا ، العقل الفعال .
- (٥٢) انظر كتاب النفس ٤٢٩ ب ٥ ، وأيضا ٢٢٤١٧ . استعمال ابن رشد " للملكات ، " يدل على إرجاعه إلى المصطلحات التي يشير إليها الكسندر أفروديسياس ، وانظر كتاب النفس له ، حققه برونز صفحة ٨٥ سطر ١١ ، وانظر أيضا مقالة الكسندر " في العقل ، " حققه برونز ٢١ : ١٠٧ . هذه المقالة موجودة في ترجمة عربية ، حققها أولاج . فينجان ، صفحة ١٨٢ ، وطبعة أخرى حققها عبد الرحمن بدوي ، في كتاب شروح على أرسطو ، صفحة ٢٢ سطر ١٥ . في التفسير (صفحة ٤٢٠ ،

- ٢٠:٨ يرجع ابن رشد إلى معالجة الفارابي للعقل في هذه المرحلة من النمو كما توجد في "رسالة في العقل"، وانظر طبعة بويجز لهذا العمل، صفحة ٢٠، سطر ٢.
- (٥٣) انظر كتاب النفس ٤٢٩ب١٦.
- (٥٤) انظر التفسير، صفحة ٤٢٤، ١:١١، وقارن بكتاب النفس، ٤٢٩ب١٨.
- (٥٥) "الامتداد" هو الموضوع للشكل الحسابي، وعلى الأخص للشكل الهندسي الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس ٤٢٩ب١٩، وانظر التفسير لابن رشد صفحة ٤٢٤، ٩:٢:١١. انظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٢٦آ١، وتعليقات هيكس وهاملين على كتاب النفس ٤٢٩ب١٨.
- (٥٦) في كتاب النفس ٤٢٩ب٢٤، يُرجع أرسطو هذا الرأي لأناكساجوراس، ويتبعه ابن رشد في التفسير، صفحة ٤٢٦، ١٤:٣:١٢.
- (٥٧) انظر كتاب النفس ١٤٢٠آ، في التفسير هنا (صفحة ٤٣٠، ٥١:١٤) يبدأ ابن رشد مناقشة طويلة لوجهات النظر المختلفة للمعلقين على طبيعة العقل الهيولاني، في هذا التعليق يعيد ابن رشد سبك أرسطو، حيث يستعمل المصطلح "استعداد" الذي قدمه أولا ألكسندر.
- (٥٨) يعني، العقول غير الهيولانية في الأفلاك، قوتهم الحركة.
- (٥٩) الضوء يحقق شفافية العين، وهكذا "يعطيها" شفافيته، انظر أعلاه صفحة ٧٤، سطر ١ وما يلي وانظر كتاب الحسوس لأرسطو ١٢٤٢٨ و ٢٨٤٢٩.
- (٦٠) بهذه الطريقة المختصرة يقدم ابن رشد الحلقة المفقودة في قول أرسطو لهذا الموضوع في كتاب النفس ١٦٤٢٠، حيث يشير إلى الصور الخيالية كأنها العقول بالقوة.

- (٦١) يعنى، السبب أو الأسباب غير المادية، وانظر ملاحظات هيكس فى ١٨٤٢٠ و ١٩٠.
- (٦٢) قارن بسمطيوس (ليونز ١٧٩:١١، هينز ٩٩:١٢) و أرسطو (كتاب النفس ٢٢٤٢٠).
يعتقد ابن رشد أن كل وجه من وجوه العقل أبدياً، لأن الوجه الفاعل والوجه المفعول واحد بالذات.
- (٦٣) هذا أول ذكر فى التعليق لسمطيوس، مع أن ابن رشد قد استعمل تعليقه على كتاب النفس مرات عديدة فى هذا التلخيص، انظر الملاحظات الماثلة فى التفسير (صفحة ٤٤٤، ٢٠:١١، صفحة ٤٥٢ سطر ٢٥٨)، وفى الجزء المقابل لذلك فى تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة (حققه بويجز، الجزء الثالث، صفحة ١٤٨٩).
- (٦٤) يعنى التفسير، حيث معظم المناقشة لهذا الجزء محذوفة من تعليقنا.
- (٦٥) انظر التفسير صفحة ٤٥٧، ٢٢:٢٧. يشرح ابن رشد هناك أن السلب هو عملية تستلزم فصل السند عن الموضوع أولاً، ثم جمعها.
- (٦٦) بينما يتبع ابن رشد أرسطو فى التفسير (صفحة ٤٥٧)، نجد أن مصدره هنا سمطيوس، انظر ليونز ٢٠:١٠ (هينز ١٠٠:٥).
- (٦٧) - هذه الجملة تفصيل من كتاب النفس ٤٢٠ب٢٢، ٢٤، وهو جزء صعب يجده النقاد مُحرف (انظر ملاحظة روس على السطور ٢٢-٢٣). تعليق ابن رشد يتبع سمطيوس، (انظر ليونز ١٢٠٢، وهينز ١١:٢٠). انظر أيضاً قول أرسطو فى التفسير صفحة ٤٦١، ٥:٢٥، ٦، وتعليق ابن رشد هناك صفحة ٤٦٢، سطر ٢٤.
- (٦٨) يعنى ابن رشد أن وجهة نظر أرسطو ليست وجهة نظر الكسندر أفروديسيوس، الذى يذكره بالاسم فى التفسير (صفحة ٤٦٢، ٢٥:٤٢).

- (٦٩) انظر التفسير، صفحة ٤٦٢، ٩:٢٦، التركيب هو عمل الإسناد - بالإيجاب أو السلب - حيث يكون الحكم مبنى على مجموعة من الآراء.
- (٧٠) هنا يتبع ابن رشد تفصيل ثمسطيوس لأرسطو، انظر ليونر ٢٠٧ و ٢٠٨ (هينز ١١٢ و ١١٤).
- (٧١) من هنا إلى سطر ١٦ نجد أن الترجمتين العبريتين تتبع نص عربي لهذا التلخيص مختلف عن هذا النص. النسخة العبرية تعيد سبك كتاب النفس ١٧٤٣-١٩ جيداً، ولكنها أقل نجاحاً في إعادة سبك السطور ٢٠-٤٣١ب٢. والتفسير أكثر إخلاصاً لأرسطو من كلا النسختين لتعليقنا هذا. وانظر هناك، صفحة ٤٧٠-٤٧٤.
- (٧٢) التجريد كالاتزان، هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق للغة اليوناني افيرصيص، وانظر تعليق ثمسطيوس (ليونز ٢٠٨: ١١، هينز ١١٤: ١٠)، وكتاب النفس ٤٣١ب١٢.
- (٧٣) انظر كتاب النفس ٤٣١ب١٩. عند هذه النقطة في التفسير (صفحة ٤٨٠-٥٠٢) يبدأ ابن رشد في شرح مطول مقدماً آراء ثمسطيوس، والكسندر، والفارابي، وابن باجه في العقل واتصاله.
- (٧٤) في كتاب النفس ٢٤٢٢ (الذي يتبعه ابن رشد في التفسير صفحة ٥٠٣، ٧: ٢٨)، يطلق أرسطو على العقل اسم "صورة الصور". وقد ظن ثمسطيوس (ليونز ٢١١: ١١، هينز ١١٥: ٢٩) أن ذلك يعني أن النفس مسؤولة عن احتواء كل الأشكال الأخرى، وهذا بالضرورة هو غرض ابن رشد في تسميته للنفس محل الصور.
- (٧٥) انظر مناقشة أرسطو للحال والملكة في كتاب المقولات ٨ب٢٧، وانظر أيضاً تلخيص ابن رشد لهذا العمل، حققه م. قاسم وآخرون (القاهرة، ١٩٨٠)، ١: ١٢٢.

- (٧٦) قارن بكتاب النفس ٢٠٤٢٢، وانظر أسفله، صفحة ١٣٩، سطر ٢.
- (٧٧) انظر الجمهورية لأفلاطون ٤٣٤د للتقسيم الثلاثي للنفس، وانظر الأخلاق النيقوماخي لأرسطو ٢٦١١٠٢ لذكر التقسيم الثاني.
- (٧٨) انظر أعلاه صفحة ٦١، سطر ٣ وما يلي.
- (٧٩) مناقشة أرسطو لهذا الموضوع غير موجودة في كتاب النفس، ولكنها في كتاب الطبيعيات الصفري. انظر مناقشة ابن رشد في جوامع كتاب الحس والحسوس، حققه بلومبرج، صفحة ٥٤.
- (٨٠) كما في الصياغة الماثلة في التفسير صفحة ٥١٧، ١٨:٤٩. وقد يريد ابن رشد التعبير عن اعتقاده في الوحدة الأساسية لقوى النفس.
- (٨١) يعني ابن رشد بلفظ 'اعتقاد' العقل العملي، بعكس العقل النظري. انظر كتاب النفس ١٤٤٢٢.
- (٨٢) كما يضيف ابن رشد في التفسير، صفحة ٥١٩، ٢٧:٥، مثل هذه الطبيعة المشتركة تكون مبينة للعقل والقوة الشهوانية. ابن رشد ينظر إلى فكرة وجود مثل هذه القوة النفسانية الإضافية كأنها غير ضرورية وغير ممكن تبريرها، وانظر كتاب النفس، ٢٢٤٢٣.
- (٨٣) يعني، العقل يريد شيئاً ويختاره بعد تفكير منطقي مُرَوّي فيه. انظر كتاب النفس ٢٢٤٢٣، والأخلاق النيقوماخي ٢١١١٣.
- (٨٤) طبيعة الحال الفاية هي تصحيح الجزء الأخير من هذه الجملة حتى تقرأ 'بل العقل العملي،' لأسباب فنية وللاتفاق مع كتاب النفس ٢٩٤٢٣. لكن أغلب المخطوطات متفقية مع هذا النص في قراءة 'بل العقل العملي،' كما في التفسير صفحة ٥٢٠، ٢٦:٥١.

- (٨٥) الاصطلاح "الخير المقول" يسارى الخير العملى الموجود فى كتاب النفس ٤٢٢ب١٦ ، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤ ، ٤١:٥٤ .
- (٨٦) يقول ابن رشد فى التفسير (صفحة ٥٢٤ ، ٦٠:٥٤) إنه عرف هذا الكتاب من خلال ملخص نيقولا الدمشقى . انظر ملاحظات م. نصبوم فى مقدمة طبعتها لهذا الكتاب لأرسطو، صفحة ٥ ، ٦ .
- (٨٧) هذا القول فى الحقيقة ليس من أقاويل أرسطو، بل جزء من إعادة سبك ابن رشد نفسه لتعليقات ثمسطيوس على كتاب النفس ، وانظر التفسير صفحة ٥٢٥-٥٢٧ ، وليونز ٢:٢٢٢-١٦ (هينز ١٢١:٢-١٨) .
- (٨٨) انظر تعليق ثمسطيوس ، ليونز ٦:٢٢٢ (هينز ١٢١:٧) ، وانظر كتاب فى أجزاء الحيوان لأرسطو . ١٠٦٦٥ .
- (٨٩) انظر تفسير ثمسطيوس فى كتاب النفس ٤٢٢ب٢٢ ، (ليونز ١١:٢٢٢ ، وقارن أيضا بالنص اليونانى الذى حققه هينز ١٢١:١٢) .
- (٩٠) انظر ثمسطيوس ، (ليونز ٢٨:٢٢٤ ، هينز ١٢١:٢٧) ، والتفسير صفحة ٥٢٩ و ٥٢٠ ، ٤٨:٩٠٥٧ .
- (٩١) هذه الكرة الثامنة هى الكرة الثابتة ، وانظر التفسير صفحة ٥٢٠ ، ٤٨:٥٧ . يتبع ابن رشد بهم ثمسطيوس لكتاب النفس ١٢٤٢٤-١٥ ، (ليونز ١٨:٢٢٤-٥:٢٢٥ ، هينز ١٢١:٢٥-٤٠:١٢٢) ، وتظهر استعارة ابن رشد من ثمسطيوس بوضوح خلال كل هذا الجزء .
- (٩٢) يبدو أن ابن رشد يتبع ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ١٢٤٢٤ (ليونز ١٤:٢٢٥ ، وقارن بهينز ١٢٢:١٤) ، وربما لترجمته لكتاب النفس نفسها ، حيث يشير إلى

- الكلّي والخصوصيّ اللّذين يتكلّم عنهما أرسطو بالموجودات بدلا من القضايا ، كما في المفهوم الشائع اليوم. انظر أيضا التفسير صفحة ٥٢١ ، ١٠٠،٢:٥٨ . وبالطبع يظن ابن رشد - وفلسفة القرون الوسطى عامة - أن كلا المعالجتين يوازيا بعضهما.
- (٩٢) بعكس عمله في التفسير يميز ابن رشد الفصلين الأخيرين من نص أرسطو، (فصول ١٢ و ١٣)، عما ما قبلهما.
- (٩٤) انظر كتاب النفس ٢٤٢٤آ-٢٧٠، قطعة صعبة وفي الغالب حُرِّفت، وانظر أيضا ملاحظات روس.
- (٩٥) الشئ المكوّن، أو الجسم نفسه موجود من أجل شئ، وانظر كتاب النفس ٢٤٢٤آ، ٢٢.
- (٩٦) ابن رشد يعنى الأجرام السماوية، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤ ، ٢٩:٦٠، تابعا بذلك الفهم الشائع بين المفسرين اليونانيين لإشارة أرسطو للأجسام غير المكوّنة في كتاب النفس ٤٢٤ب، ٤، (انظر ملاحظات هيكس هناك وإلى ب ٥)، وانظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس (ليونز ٢٢٨:٧، هينز ١٢٢:٢٠).
- (٩٧) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب، ٥، وقارن بقراءة التفسير صفحة ٥٢٥ ، ١٤:٦١-١٧، انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس، ليونز ٢٢٨:١٢-٢٢٩:٦، هينز ١٢٢:٢٤-٢٠.
- (٩٨) انظر أعلاه، صفحة ٩٢، سطر ٨.
- (٩٩) هنا يتبع ابن رشد كتاب النفس ٤٢٤ب ١١-١٤، مع أن منطق للمناقشة ليس مقنعا في نفسه، انظر أيضا التفسير صفحة ٥٦٢ ، ٤:٦٣-١٢، ١٦.
- (١٠٠) يعنى "أجسام" الماء والهواء، التوسط التي يتم خلاله إدراك الاحساسات، انظر كتاب النفس ٤٢٤ب ١٤-١٦ ، ٢٩ب ٢٤، وأعلاه صفحة ٩٤، سطر ٤ وما يلي.

(١٠١) قياس ابن رشد أدى إلى إستنتاجه أن المتوسطات في الحس كثيرة، كما يزعم أرسطو في كتاب النفس ١٧٤٢٥ لعوامل المتوسطات في الحركة في المكان، يعدل ابن رشد زعم أرسطو هذا في التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٦:٦٥، وفي الغالب أن الجملة في هذا التلخيص تماثل مناقشة ابن رشد هناك. انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس في هينز ٢٧:١٢٤ «الترجمة العربية لهذه وللصفحات الباقية لثمسطيوس مفقودة».

(١٠٢) يقول أرسطو في كتاب الحس ١٢٣٧ب إن أفلاطون وإمبدوكليس يعتقدان أن البصر يترك العين في صورة أشعة نارية، وهي الأجسام التي يشير إليها ابن رشد. انظر جوامع ابن رشد، كتاب الحس والمحسوس، حققه بلمبرج صفحة ٢١ سطر ٤. وانظر كتاب الطماؤس لأفلاطون ٢٤٥ب٢.

(١٠٣) انظر جوامع كتاب الحس والمحسوس لابن رشد، حققه بلمبرج، ٩:٢٧.

(١٠٤) الأشياء الرطبة ماثلة للأشياء الملمسة التي يتكلم عنها أرسطو في كتاب النفس ٨٤٣٥، وانظر التفسير صفحة ٥٢٩، ٢٠:٦٥، صفحة ٥٤١، ٧٦:٦٥.

(١٠٥) انظر كتاب النفس ١٤٢٥ب١، وانظر أيضا التفسير، صفحة ٥٤٢، ٢١:٦٦. النباتات، كالشعر والعظم، معتبرة أنها لا تشعر بالإحساسات، نظرا للنسبة الكبيرة من التربة في تكوينها.

(١٠٦) انظر كتاب النفس ١٤١٤ب١١، وأعلى صفحة ٥٧، سطر ١٥.

(١٠٧) يعني، قاتلة إذا زادت قوتها، انظر كتاب النفس ١٢٣٥ب١٢، وانظر التفسير صفحة ٥٤٦، ١٥:٦٨.

(١٠٨) يفهم ابن رشد أن كتاب النفس ٢١٤٣٥ب٢١ يعني أن الماء والهواء أوساط يكون الشئ المرئي فيهما موجودا، بدلا من أوساط يوجد فيهما الحيوان المبصر. انظر أيضا كتاب النفس ٢٨١٤٢٢.

(١٠٩) انظر كتاب النفس ٢٤٣٥ب٢٤، ٢٥، وأيضا كتاب النفس ١٨٢٠ب١٨. انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس، في هينز ٢٠:١٢٦.

فهرس الاعلام

(انظر صفحة ١٥ بجزء الانجليزي لبيان رموز الاصول)

اس دفليس ١٣, ٣١, ٣٩, ٤٠, ٤٢, ٤٣, ٧٤, ١١٣, ١١٤, ١٣١, ٩.

25:7 M Empedocles 408a19 Ἐμπεδοκλῆς
 ابن دكاليس

ابورقليطس ١٧, ١. 32:39 M Abrocalis 415a25 ἀβροκλειτος
 ابروكليتس

أرسطو ٢٤, ١٥, ١٠٢, ٨, ١٠٣, ١٢٣, ٦, ١٢٥, ١٢٨, ١٣١, ١٣٦, ٣.
 ارسطو

كتاب البرهان ٢٧, ٩, ٧٣, ٨
 ספר הסופת

كتاب البرهان والقياس ٢٧, ١١
 ספר הסופת והחקש

كتاب الحس والمحسوس ٧٥, ١٢
 ספר החוש והמוחש

السماع ١٩, ١٣, ٢٠, ١١ 38:31 M Phisica 36.26 M Naturalis
 השמע

كتاب الكون والفساد ٦٧, ٦
 ספר החויה והחפסד

الاسكندر ١٢٣, ٦, ١٢٥, ٤ 5:236 M³ Alexander
 אלסכנדר

الله ٢٨, ١١, ٣٤, ٦, ٤١, ٢, ٤٣, ١٢ 50:7,24 M Deus 407b10 Θεός
 האל

آلهة ١٧, ٨ τὰ Θεῶν 32:17 M dii 405a32
 האלהיות

اميروش ١٢, ٤
 אמיירש

انكساغورس ١٢, ١, ٧, ١٦, ٣, ١٨, ١١, ١٢٢, ١١ 34:4 M Anaxagoras 405b19 Ἀναξαγόρας
 אנכסאגוריש

עמרו 14,119	161:40 M2 Plato	שסעון
العلمون 6,17	405a29 Ἀλκμων	העסליקון
פלאן 12,23; 12,24		פלוני
ابن פלאן 11,104		בן פלוני
فيثاغورث 9,29; 11,17	53:12 M Pitagoras 404a16 Πυθαγόρας	פיתאגוריש
פילסוף 12,9		פילוסוף
مالسيس 8,16	32:1 M Melissus	מאלסיש
المهندسون 5,3; 12,36	68:12 M mathematici	בעלי התשבורת, חכמי התשבורת

נ

נרס 11,9 115:5 M² scutum 423b15 δσπς סגן

نفاة 11,9 תפוח

נל 1,79 79:9 M² acervos 419b24 σωρς תל

متتالية 1,2 47:3 M secundum consequentium 407a8 εφεης סתערבות, נלוח

ת

ثقب الادن 10,80 65:2 TH πορος תקב האדן

ثقیل, ثقل 1,86 86:3 M² gravis 420a29 βαρς 1,9,9,14,1-1,9 כבד, כבדות

الثلاثية 10,13 26:28 M trinitas השלישיות

ثملت 1,12,13,14,15,1 11:6 M triangulus 402b20 τσωγς כשולש

ثمر 11,48 6:6 M fructus 421b3 καρς פרי

الثنائية، الأثينية ۱۳، ۱۰، ۱۴، ۷ σοὺ τὰ 404b22 dualitas 26:27 M השניות

ثور ۱۴، ۴ שור

نوم ۷، ۸ allium 95:10 M² שום

ج

جذب ۱۳، ۱۴۴ ἄλξις 433b25 attractio 55:10, 27 M³ פשיבֿח

المجرم السماوي ۱۸، ۱۷، ۱۳۶، ۵ المجرم השמימי

جزء ۷، ۱۹، ۱۴، ۱۲۱، ۲ μέρος 403a27 pars 15:2 M חלק

الجزء الشهواني ۷، ۸ החלק הסתאוי

الجزئية ۷، ۱۱، ۱۴، ۱۵ καὶ ἄλλοι 417b22 particularia 60:2 M² החלקיות

أجزاء لا تتجزأ ۱۰، ۱۰، ۲۳، ۱۵ ἀδιαίρετος 406b20 indivisibiles 44:22 M

חלקים לא יתחלקו

جسم ۷، ۸، ۹، ۲، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۲، ۲۰، ۱۱، ۲۹، ۷، ۳۵، ۴، ۷، ۱۰، ۶۲، ۳، ۷۴، ۲، ۷۸، ۴ 403a15 μω

גשם 13:9 M corpus

חישם 3,82 βράχυσ via narium 420b13 87:10 M² נחירים

الخشن 11,91 τραχύς TH 72:20 asperum 107:9 M² חשניר

حشونة تخشين 7,99 422b31 τραχύτης

(sonus) asper 108:5 M² exasperatio 126:30 M² שניירות

المخروط 1,14 חסחדד

خاصة 12,11 12,10 סגלח

الخط 12,14 9,17 17,17 13,13 12,12 16,12 M² linea 12:62 M² חקו

الخط المستقيم 12,13 12,14 12,14 M linea (recta) 26:31 M חקו חישר

الخط المنعطف 3,127 296b16 10:4, 26 M³ linea spiralis 10:4, 26 חקו חסחובר

خطأ 12,12 9,17 17,17 11,17 57:32 TH 418a12 63:8 M² error 63:8 M² טעות

الخلد 1,13 425a11 131:4 M² ialpa 131:4 M² החולד

اختلاط 6,30 407b31 55:11 M admixtio 55:11 M ערוב

مخالطة 2,122 407b2 49.5, 18 M admixtus 49.5, 18 M ערוב

غير مخالطة 2,122 429a18 4:2, 14 M³ non mixtum 4:2, 14 M³ בלתי מעורב

اختلاق 3,37 411b18 92:7 M in fingendo (dicere) 92:7 M בריאה

خلاء 1,17 419a16 74:2 M² vacuum 74:2 M² רקות

خبر ١١,٢٢, ٣٩, ١٢, ١١, ١٠, ١٣, ٢ 2:6 M bonum 406b9 ἀγαθόν טוב

اختيار ٢٤, ٣٥, ١١, ١٩, ١٤, ٢ 44:14 M voluntarie 406b25 προαίρεσις בחירה

חבאל 8, 90:8 M² ymaginatio 420b32 φαντασμά 4, 13, 8, 11, 10, 7, 14 דסיון

נחבל 7, 12, 14, 10, 8, 8, 14, 11, 13, 16, 19, 12, 14, 4 403a8 φαντασμά
12:10 M ymaginatio דסיון

المنحيلة 1, 6. חסדסח

ד

ادخال, مدخل 11, 14, 7, 4 חבנסח

ادخال النفس 8, 13, 9 432b11 ἀναπνοή 43:7, 19 M³ (anhelitus) anelitus
חבנזיס חנשוזס

ادراك 18, 8, 10, 13, 11 חשגח

دسم 90, 2, 99, 7 422b12 λυπαρός 105:3 M² uncluosus
דשוך

תזכר	17,33	μνημονεύει	408b28	rememorari	66:5, 54 M	חזכרות
זכא	14,8	διάνοια	421a24	discrevus	94:7 M ²	שכל
זכא	14,8	φρονεματικός	421a22	subtilior	94:4 M ²	יותר משכיל
זהב	8,97	χρυσός	424a20	aurum	121:4 M ²	זהב
מזהב	11,14	11,14	11,14	11,14	11,14	מזהב
זמן	9,118	mens	151:31 M ²			שכל
זאת	10,11	10,11	10,11	10,11	10,11	זאת
	22:9 M	se, ipse				עצמות
זאת	9,133	essentialiter	3:30 M ²			עצמות
זוק	88,6	gustus	420b18	γεστος	88.6 M ²	זוק
						טעם, טעיסח
מזאק	10,8	טעם				מזאק
זאק	8,89	חטונם				זאק
מזוף	9,88	γεστος	422a8	gustus	101:1 M ²	מזוף
						חטונם

נרניב 10,59 סדר

رجل 17,14,18,14,11,10 homo M² 146:54 איש, אדם

الرجل الطبيعي 14,14,10,9,6 φυσικός δ 403b11 האדם הטבעי

رجلان 20,2,37:8 M pedibus רגלים

رحمة 7,10,403a17,14:3 M pietas 403a17 רחמנות

ردئ 118,4 רע

رسم 1,2,11:10 M² descriptio חק

رضاء 7,10,403a17,14:2 M gratia 403a17 רצון

رطب 7,57,13,11,11,14,16,2,414b7 humidus M² 28:3,26 לח

رطوبة 10,14,18,11,14,10,10,10,2,102:4 M² humiditas 422a18 רגרות לחות

رعد 14,126:5 M² tonitrus רעש

تركيب 2,14,14,29,11,13,14 ترکیב

συσθεσις 14,5,54:5,14 M compositio 401b31 הרבב

المركبات 14,14,10,411a10,86:17 M compositus 411a10 חמורבבות

מרכר 14,14,14 סרבז

רמל 1,79 ψάμμος 419b24 arena 79:9, 33 M² חול

ריח 22:5 M ventus 403b5 ἄνεμος 2,437 11,11 10,437 ריח

ריח 28:7 M² odor 414b11 ὀσμή 2,437 11,11 10,437 ריח

רצון 89:2, 23 M velle 411a28 βούλεσθαι 2,437 11,11 10,437 רצון

רצון 27:10 M² voluntas 414b2 βούλησις 2,437 11,11 10,437 רצון

רויח 406b25 νόσις 1,437 11,11 10,437 רויח

החושב 52:5, 14 M³ cogitans 433b3 βουλευτικόν 1,437 11,11 10,437 החושב

רתיב 13,48 ספס

ז

רתיב 14,23 44:6 M argentum vivum 406b19 ἄργυρος χυτός כסף חי

זגאג 2,74 59:13 TH ὕλος זבובית

ص

اصبعان ۱۲,۸۱ שתי האצבעות

صی ۱,۲۸, ۹,۷۰ παῖς 417b31 puer 61:3 M² נער

صحيح، صفة ۲, ۴, ۵, ۸, ۱۶, ۱۷, ۲۰ αἰσθητός 408a2 416a25
56:2,9 M sanitas 43:6 M² sanus בריאות

صحيح ۹,۷۶ vera 74:9 M² טוב

صدف ۱۰,۷۵ s 419a5 μτῶν concha 72:5 M² חרסים

صدق ۱, ۸, ۱۴, ۱۳۲ verification 84:12 M² צדק

تصديق ۱, ۱۰, ۱۴, ۱۵, ۱۷, ۱۹, ۲۱, ۲۷, ۳۱, ۳۶ πειστέω 80 4 TH 428a20 πιστός
157:6,25 M² fides אמות, הצדקה

صدمة ۱۲, ۱۱, ۱۵, ۲۲, ۲۴ πλῆξη 423b15 percussio 115:7 M² נקוש, חרשות

الصادم ۱۲, ۹۵ חסדקש

صدى ۱, ۷۹ 419b25 ἔχω 80:1 M² ecco צליח

صعود ۵, ۱۴, ۲۰ 432b24 ἀναμῆ ascensus 45:9, 22 M³ עליח

صغر 14, 91 422b30 μικρότης 108:4 M² parvum קטנות

المتضادة ١٠,٩١ ١٢,٧٣ ١٢,٧٣ ١٠,٩١ 85:4, 11 M contraria 411a4 ἐναντιωσις חסות חסבים

ضار ١٢,١٢٠ 162:22 M² nocivus סזיק

الضارب ٧,٨١ τῦπτον 85:1 M² percutions 420a20 τδ חסבח

المضروب ٧,٨١ τυπτόμενον 85:1 M² percussum 420a20 τδ חסובח

ضعف ١٠,٣٣ 65.4 M faugatio 408b20 ἀμαύρωσις חולשה

ضلع ١١,١٣١ ضلع

متساوي الاضلاع ٢,٥٢ 12:9, 62 M² equalium laterum 413a18 ἰσοπλευρος שוה הצלעות

متواري الاضلاع ٢,٥٢ 12:63 M² oblongus 12:10 M² longus 413a17 ἑτερομήκης נבחי הצלעות

ضوء ١٠,٧٣ ١٢,٧٣ ١٢,٧٣ ١٠,٧٣ ١٠,١٦ ١٠,١٢ ١٠,١٢ ٩,١٢ 67:4 M² lux 418b2 φως אור

ضياء ١٠,١٠٩ 143:7, 45 M² lux 426b21 λαμπρόν אור

اضافه ١٢,١١١ ١٢,٧٣ 146:66 M² relauo סמיכות

المضافان ١٢,١١١ 146:66 M² relativa שני הנסמכים

ט

אטבא 11,140 M^3 medicus 47:14 רופאים

טאב 8,150, 8,150 M^3 sigillum 65:51 חותם

באלטב 38:8 M naturaliter 406a15 $\phi\sigma\sigma\epsilon\iota$ 8,136, 11,97, 13,20

טבבע 8,147, 14,0, 7,83, 8,62, 9,46, 4,18, 9,10 טביעה

טבאג 14,72 M^2 natura 418a25 $\phi\sigma\sigma\iota\varsigma$ 65:65 טבע.

אטראפ 2,112, 11,96, 2,112 M^2 extremum 424a7 $\alpha\kappa\rho\sigma\nu$ 119:37 קצוות

אטראפ אלפוט 4,112 M^2 extrema linearum 149:23 קצוות חקויים

טריק 14,57, 7,2 M via 402a14 $\mu\epsilon\theta\omicron\sigma\omicron\varsigma$ 4:6, 19 דרך

טעם 4,57, 5,7, 15,72, 5,5, 8,8, 9,9, 13,9, 13,8, 1,1, 13,15, 13,41b11 $\chi\sigma\mu\varsigma$

28:7,41 M^2 sapor טעם

טנין 15,80 M^2 tinnitus 420a16 $\eta\chi\epsilon\tau\epsilon$ 84:18 צלילה

אלטול 3,94, 3,132, 5,133, 5 ארך

אלטול אלול 11,13 M prima longitudo 404b20 $\mu\eta\kappa\omicron\varsigma$ $\mu\epsilon\pi\omega\tau\omicron\varsigma$ 26:8

הארך הראשי

عطش 15,57 αψδ 414b12 sitis 28:9 M² צמא

عظم 16,24 γδζηθ 407a3 μέγεθος 1,14,91,91,63,8,32,7,36,16,24
גודל 108:4 M² magnum 46:2 M magnitudo

الاعظام 13,4 הגדלים

عظم 3,14,39,5,4,14,52,4,15,408a15 os 58:2 M טעם

التعاقب 12,144 נקב

اعتقاد 11,17,19,9,118,11,14,1,8 סברא, דעת

عمل 12,12,12,14,18,16,2,1,14,8,2,9,11,16,17,12,2
νοος 402b13 intellectus 10:3 M שכל

عقل بالفعل 11,124 שכל בפעל

عقل مستعد 11,124 שכל מוכן

العقل العلمی 34,3,134,17,14,1 השכל המעשי

العقل الفعال 12,124 השכל המועל

العقل المنفعل 6,123 השכל המתפעל

العقل النظري 16,14,17,134,14,16 השכל העיוני

العقل الهولانی 7,124,122,3 השכל החיולני

הגזיה 11,128 ו142,15 חזן

הגזיה 16,63 חזן

הערב 1,75 80:10 M² occidens 418b26 סוסמאס

גסא 3,95 ו1,92 מן 423a3 membrana 109.5 M² ביסוי

גסב 2,67 ו14,67 ו14,67 ו14,67 403a7 403a17 סוסמאס
12:7 M iracundia 15:2 M ira כעס

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 432a25 irascibile 41:6, 27 M³ חבועס

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 410b6 80:6, 20 M lis תגבורת

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 150.26 M² error טעות

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 65:67 M³ impressio דחיקה

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 410a27 סוסמאס עוסקות

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 407a27 48:17 M ultimum 48:83 M finis
36:22 M² causa finalis תכלית

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס ענין חזות

הגזיה 11,128 ו142,15 סוסמאס 45:28 M² passio 14:53 M³ transmutatio שנוי

פ

פחם 1,10,11,12 403b24 ζήτησις חקירה

פרס 14,12 402b7 ἔππος 8:4 M equus סוס

إفراط 1,98 424a29 ὑπερβολαῖς 123.2 M² intensa חפלה

פרוע 14,12 (ramus) ramorum 38:28 M² בדים, ענפים

مغارق 1,12,13,14 430a17 ἀβραχὺς 19:1, 9 M³ abstractus נבדל

פרק 8,12 חפרש

פריק 12,14 בת

פזע 10,17 403a17 φόβος 14:2 M timor פחד

فساد 1,12,13,14 434a23 φθορά 59:12 M³ corruptio חסר

المفسرون 6,12 חסרשים

فصل 1,10,11,12,13,14 423b27 διαφορά 10,12,13,14 M² differentia חבדלים

تفصيل 1,12,13 430b2 διαίρεσις 22:6, 23 M³ divisio חבדל

قسرية ٢,٢٨ § 15, 20 βίαιος 406a26 40:16 M violentus חכר

قسمة 14, 2 διαίρεσις 402a20 5:6 M divisio חלוקה

الانقسام 2, 132 חחלוק

غير منقسمة 14, 34 ἀμερής 409a2 67:22 M non dividitur בלתי מתחלקת

غير المنقسم 2, 132 ἀδιαίρετον 430b6 23:1, 20 M³ indivisibile חבלתי מתחלק

قصبۃ الرئة 2, 84 ἀρτηρία 420b29 90:3 M² canna pulmonis קנה חריאח

قضاء 12, 134 § 6, 104 משפט

قضايا 2, 132 משפטים

قطر 10, 131 διάμετρος 430a31 21:9, 34 M³ diameter קיטר

معصرة 10, 78 κοῦλα 420a15 78:11 M² (corpora) concava מקיבבים

تغيير 9, 135 κοῦλον 431b14 35:18 M³ concavitas קבוב

قفر 7, 87 ἀσφαλτος 421b24 99:6 M² putrefactio בפר

قلب 8, 137 § 11, 144 § 13 καρδία 403a31 16:6 M cor לב

القمر 14, 17 § 9, 151 § 14 σελήνη 405b1 32:17 M luna חירח

قانون 7, 2 סדר

הכח הסתאוח 27:6 M² virtus desiderauva 414a32 δρεκτικον 3,57 القوة الشوق

הכח חזן 90:12 M nutriens 414a31 τδ θρεπτικον 3,147א,61א,64א,64א,64 القوة الفاذية
הכח חזן

הכח הסדסח 432a31 τδ φανταστικον 13,138 القوة المتخيلة

הכח הנבסח 3,139 القوة المشتهية

הכח הסכיר 2,115 القوة المميزة

הכח הסצסח 3,64 القوة المنمية

הכח הסוליד 3,64 القوة المولدة

הכח הסדבר, הכח הדברי 155:19 M² virtus rationabilis 1,121 القوة الناطقة

הכח הצוסח 14,62 القوة النامية

הכח הסתעורר 1,138א,6א,64 القوة النزوعية

הכח העיוני 21:1,10 M² virtus speculauva 413b25 δύναμις θεωρητικος 12,64 القوة النظرية

הכח 48 17, 86 M syllogismus 407a34 συλλογισμος 11,34א,27 قياس
הכח

הכח 87:2 M irrationabile 411a14 παρὰλογος 14,74א,2א,24 خارج عن القياس
70:31 M² extra rationem חוץ מן ההקש

הכח 2,146א,11,73 مقايسة

ל

הכבד 90:13 M epat אֶפֶט הכבד

זקנה 65:5, 25 M senectus 408b20 γήρας זקנה

גפריית 99:6 M² sulphur 421b25 θειον גפריית

כתיבה 6,128 كتابة כתיבה

כזב 22:2, 15 M³ falsitas 430b2 ψεσος כזב

הכזב 432a12 ψεσος נכזיב

כדור 13:7 M spera 403a14 σφαيرا כדור

הכדור השמיני 6,136 الكرة النامنة הכדור השמיני

כרס 79:33 M² cumulus 419b24 δρμαθος כרס

לקיחת הירח 12,100 الكسوف العمري לקיחת הירח

הכל 84:7, 23 M totus 410b29 ὅλος 407a3 πᾶν הכל

הכללי 60 2 M² universalis 417b23 καθόλου הכללי

היגב 86:12 M² obliusus 420b1 ἀμβλυσ הכא

מ

מהו 4,49 εἶναι ἥν τὸ 412b11 quod est 8.3,20 M² סחור

מהי 8,1 אטז 413a13 quid est 12:6 M² סחחיא

מהי 2,13,11 אטז 402b17 סחיות

מטאל 8,11 אטז 413a9 exemplum 11:9 M² סשכ

מחיל 13,121 3:29 M³ similitudo דסיון

מאד 7,17,9,4,13,14 אטז 414a14 ס
13:45 M materia חומר

המאד 5,123,96 אטז 5:28 M³ prima materia החומר הראשון

מר, 2,95:2 M² amarus 421a27 πικρός 1,112,14,89 אטז סר

מר 1,10 אטז 134:16, 75 M² colera 425b2 χολή סר

מראה 1,10 אטז 134:16, 75 M² amarus סרירות

מח 2,32,120 אטז 162:8, 35 M² infirmitas 65:10, 46 M egritudo 408b24 סססס חולי

104:12 M² egrotus 43:6 M² infirmus 416a25 κἀμυνων 11,140,14,89,3,74 المريض
החולח

مزاج 17,54:4 M admixtio 407b31 κρᾶσις 16,29 1,30,1,1 امتزاج

87:18 M² fistula 407b25 αἰσλας 14,82,13,29 مزمار

37:8 M ambulatio 406a9 βᾶσις 4,20 المشى
חליכה

109:21 TH παρελθόντος 13,131 الماضي

16:12 M imber et pluvia 403b5 ὄμβρος 1,9 مطر

10,48 المعدة

38:10 M locus 406a16 τόπος 7,112,12,2,20,12,20 مكان

102:6 M² salsus 422a19 ἄλμυρος 1,89 ملح

11:7, 27 M gubernator 413a9 πλοτήρ 12,10 מלח

105:4 M² salsus 422b12 ἄλμυρος 12,10,9,2,90 المالح

108:5 M² lenis 422b31 λειότης 4,99,14,91 ملاسة

77:6 M² lenis 419b7 λεῖος 11,91,10,78 أملس

70:13, 14 M² dispositio et habitus 418b19 ἔξις 3,137,12,126,9,74,13,78 ملكة

53:66 LTH iactus 21:5 TH ἀφή 10,20,1,7 الماسة

חַאֲרָה 13,29 τεκτονική 407b25 M carpeniaria 52:5,17 נגרות

נחאס 4,78 χαλκός 419b7 M² cuprum 77:5 נחשת

נחל 14,16 μέλισσα 69:12 TH Apes 97:16 M² דבוריים

מנזל 4,79 בית

נסבה 4,40 πρόφασις 407b32 M propotuo 55:1,8 יחס

נסאגה 4,43 σφαινεύω 408b13 סדידה

נאסח 10,29 חכור

נסיאן 13,113 ו16,131 4,131 oblivio M² 150:26 שכחה

النطفة الأولى 14,17 γονή 405b4 M sperma 32:53 חטפה הראשונה

ناطق 3,53 ו7,115 ו13,138 10,148 λόγον τδ 432a26 intellectus M² 15:14

153:17 M² ratio 153:17 M³ rationabile 41:7,43 דבור

ناطق 3,53 ו7,117 ו13,138 ו14,143 428a23 λόγος 432a25 λογιστικόν

157:12,32 M² ratio 157:12,32 M³ rationabile 41:5,27 מדבר, מדבר

نظر 8,13 ו14,99 ו16,126 3,126 M² consideratio 126:26 פיון

الناظر 9,12 ו12,76 ו17,96 16,96 הספיון, הרואה

نعم 13,13 ו14,98 ו16,109 6,109 μέλος 420b8 τόνος 424a32 neumaia M² 123:6 נגון

אִיגָב 132, 134, 137, 138 affirmatio 432a10 φάσις 39:10, 41 M³ חיוב

الموجبات 12, 39 הנמצאות בחיובים

وجود 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 סציאות

الموجود 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 חנמצא 7:8, 33 M² ens 412b8

جهة 12, 101 צד

وجه 12, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200 אופן

وحدة 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 אחדות 67:7, 18 M unitas 26:26 M uno 409a1 μονάς 404b22

الواحد 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 אחד 27:2 M unum 404b22

مودف 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 מודפ 14:4 M amor 403a18 φιλία

المودى 132, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200 המדין 29:1, 7 M³ contristatio 431a10

ورق 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 עלים 6:6, 30 M² folia 412b2 φύλλον

توطية 2, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 תקון 28:65 M² delectatio 414b13 ἡδυσμός

اتفاق 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 חבור, האות 123:6 M² consonantia 424a31 συμφωνία

وقت 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 עת

وقود 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100 יקוד

דער 17. 10. 1940

החנח 87.20 M² ירח 87:2, 20 M² לונס 420b8 ἀποστάσις 13.82 יפאע

6.6 M² vestis 412b2 σκεπασμα 11,48 قاعة סתר

אסצסי 12:12.26 M² medium 413a19 מלסרן 3.62 סמ

متوسط ۷۶، ۴۷، ۱۲، ۹۶، ۹۸، ۷۱، ۱۰۱، ۱۰۱، ۱۴۹، ۱۲، ۱۵۱، ۱۱

74:2 M² medium. 424b1 μεσότης 419a16 τὸ μεταξύ

411b8 סוסעגעט 407a7 סוסעג'ס 17:1.25, 17:11, 17:12, 17:13
 90:29 M copulatio 90:6 M continuatio 47:1 M continuatio

למשל 2,37,11,25 המתלבן

سنة ١٠٨٥ هـ / ١٦٧٤ م

תאר 58:20 M³ disposition

429a12 μέγεθος 408a7 θέσις ۲.۱۳۹, ۳.۱۲۱, ۸.۳۰, ۱۵.۲۶ ضلع

הנחה, מצב, מקום $1:3 M^3$ magnitudo 57.4, 19 M situs

את, מע 14, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 84

מקום 40:25 M locus 410b20 τσπ

١. المراجع العرسه

الألوى، جمال الدين، المتش الرشدى: مدخل لقراءه حديده، الدار السضاء، المغرب، ١٩٨٦.

فاواس، جورج، مؤلفات ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨.

ابن رشد، ابو الواليد، ملخص كتاب النفس، حقه وعلقه عليه سالي دور عومب سوفاليس، مدريد، ١٩٨٥.

ابن رشد، ابو الواليد، ملخص كتاب النفس لاس الولد س رشد، حقه أحمد فولد الالهواس، القاهرة، ١٩٥٠.

ابن رشد، ابو الواليد، رسائل ابن رشد - كتاب النفس، حخرآد الدكن، ١٩٤٧.

ابن رشد، ابو الواليد، ملخص كتاب العباس، حقه محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٧٣.

ابن رشد، ابو الواليد، ملخص كتاب البرهان، حقه محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٨٢.

ابن رشد، ابو الواليد، الحوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حقه وعلق عليه حريف بويج، خزانة شروح ابن رشد على ارسطاطاليس، مدريد ١٩٨٣.

بدوى، عبد الرحمن، ارسطو عبد العرب، القاهرة، ١٩٤٧.

بن سهد، عبد القادر، "اكتشاف النفس العربي لأهم أجزاء السرح الكبير لكتاب النفس سالف أسى الولد س رشد" الهيئة الثقافية ٣٥ (١٩٨٥)، ٤٨-١٤.

العراشي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفه ابن رشد، القاهرة، ١٩٦٨.

المراكسي، ابو عبد الله أس عبد الملك الانصاري، الدخيل، السكيلة لكتاب الموصل والصلة، حقه احسان عباس، بيروت، ١٩٧٣.

المراكسي، عبد الواحد، المعتمد في ملخص اخبار المغرب، حقه ر. دوزي، لندن، ١٨٤٧.

٢. المراجع الاجبية

- Alonso, Manuel, *Telogia De Averroes* (Estudios y Documentos), Madrid-Grenada, 1947.
- Aristotle, *De Anima*, ed. Hicks, R.D., Cambridge, 1907; reprinted 1965.
- _____, ed. Ross, David, Oxford, 1961.
- _____, ed. Hamlyn, D.W., Oxford, 1968. (Books II and III).
- Averroes, *Epitome De Anima*, ed., Salvator Gómez Nogales, Madrid, 1985.
- Averroes, *Epitome De Fisica*, trans. J. Puig, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Versio Hispanica). Vol. AXX, Madrid, 1987.
- Badawi, 'Abdurrahman, *Histoire de la Philosophie en Islam II: Les Philosophes Purs*, Paris, 1972.
- _____, "Averroes face au text qu'il commente," *Multiple Averroes*, 59-90.
- Bernheimer, Carlo, *Catalogo Dei Manoscritti Orientali Della Biblioteca Estense*, Istituto Paligrafico Della Stato, Rome, 1960.
- Bland, Kalman P., ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.
- Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford, 1965.
- Blaustein, Michael A., "Averroes on the Imagination and the Intellect," Harvard University dissertation, Cambridge, Mass., 1984.
- Bouyges, M., "Notes sur des Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire Des Textes Arabes D'Averroes," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth VIII (1922), 3-54.
- Bouyges, M., ed., *Averroes Tafsir Ma Ba'd at-Tab'iat*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938-1952.
- Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale* (ed. Hermann Zotenberg), Paris, 1866.
- Cranz, F.E., "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed., E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128.

Cruz Hernandez, Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Cordoba, 1986.

Davidson, Herbert A., "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., R. Link-Salinger (Washington, D.C., 1988), 57-73.

_____, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 18 (1987), 191-225.

_____, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137.

_____, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3 (1972), 109-178.

Derembourg, H., *Les mms. Arabes de L'Escurial I*, Paris, 1884, 2, 1 *Morale et Politique*, 1903; 3 par E Levi-Provencal, 1928.

Frank, Richard, "Some Fragment of Ishâq's Translation of the De Anima," *Cahiers de Byrsa* VIII, Paris, 1958-1959, 231-247.

Gätje, Helmut, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.

_____, "Zur Psychologie der Willehandlungen in der islamischen Philosophie," *Saeculum* 26 (1975), 347-363.

_____, "Die inneren Sinne bei Averroes," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlands gesellschaft* 115 (1965), 255-293.

_____, *Das Kapital über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes zur Schrift über Die Seele*. Aristoteles Semitico-Latinus, ed., H. Daiber, H.J. Drossaart Lulofs, Amsterdam, Oxford, New York, 1985, 1-100.

Gauthier, L., *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909.

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, E.J. Brill, 1984.

Gómez Nogales, Salvador, "Bibliografía Sobre Las Obras de Averroes," *Multiple Averroes*, 351-387.

Gross, Henri, *Gallia Judaica* (additions by Simon Schwarzfuchs), Amsterdam, 1969.

Hamelin, Octave, *La Théorie de l'Intellect D'Après Aristote et ses Commentateurs*, ed. E. Barbotin, Paris, 1953.

Hyman, Arthur, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes," *Studies in Philosophy and History of Philosophy, Studies in Aristotle*, ed., D.J. O'Mara, 9 (1981), 161-191.

_____, ed., *Averroes' De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, Cambridge, Mass. and Jerusalem, 1986.

Ivry, Alfred, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 76-85.

_____, "Averroes and the West: The First Encounter/Non-encounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, 142-158.

Jospe, Raphael, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, 1988.

Multiple Averroès, ed., J. Jolivet, Actes du Colloque International du 850e anniversaire de la naissance de Averroès, Paris, 20-23 September, 1976, Paris, 1978.

Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, reprint 1927, 1955.

Ibn Al-Nadim, *Kitāb al-Fihrist*, ed., G. Flügel et al., Leipzig, 1871-1872, two volumes; trans. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, two volumes.

Narboni, Moshe, *The Perfection of the Soul* (Hebrew), ed., A. Ivry, Jerusalem, 1977.

Peters, F.E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968.

Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme*, Paris, 1866.

Schmitt, Charles, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes," *L'Averroïsme in Italia*, Rome, 1979, 121-142.

Schwab, Moïse, "Manuscripts Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue Des Études Juives* 5 (1882), 256-257.

Steenberghen, Fernand Van, "Le Problème De l'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroïsme in Italia*, Rome, 1979, 81-89.

Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1875.

_____, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, Graz 1956.

Teicher, Judah, "I Commenti Di Averroè Sul De Anima (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Rivista Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III 3 (1935), 233-256.

Themistius, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed., M.C. Lyons, Thetford, Norfolk, 1973.

_____, *Themistii In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed., R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V., Berlin, 1899.

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas, par G. Verbeke, Leiden, 1973.

Thomas, Aquinas, *Sancti Thomae De Aquino, Opera Omnia iussu Leonis XIII*, P.M. Edita tomus XLV, I: *Sentencia Libri De Anima cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Commissio Leonina, Paris, 1984, preface written by René A. Gauthier, 294 pp.

Vennebusch, Joachim, "Zur Bibliographia des Psychologischen Schriftums Des Averroes," *Bulletin De Philosophie Médiévale* 6 (1964), 92-100.

Wolfson, Harry, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* vi (1931), reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 430-454.

_____, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" *Speculum* xxxviii (1963), 88-104.

_____, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* xxxvi (1961), 373-393, reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 371-401.

text is just such as to satisfy the caliph and his educated, though not overly educated, circle.

32. Cf. Munk, *op. cit.*, pp. 448-455

33. Cf. Steinschneider, *op. cit.*, pp. 148, 149.

34. Cf. J. Teicher, "I Commenti Di Averroè Sul 'De Anima' (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Giornale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III.3 (1935), 244, 248 f. H. Gätje, who had carefully studied these texts, accepted Teicher's argument, and cf. p. 29 of the study referred to in note 37 below.

35. Cf. above, note 1.

36. Cf. H. Wolfson, "Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*," *Speculum* 6 (1931), 412-427. A second proposal was made in 1963, also published in *Speculum* (cf. note 1 above), pp. 88-104.

37. I also wish to acknowledge the pioneering work on this text of H. Gätje. He published a critical edition and German translation of the *Talkhiṣ* chapter on *Al-'Quwwah al-Nuzū'iyah*, using the two Judaeo-Arabic manuscripts and one Hebrew manuscript, and he prefaced his edition with a general discussion of the text. Cf. *Das Kapitel Über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes Zur Schrift Über Die Seele in Verhandlungen Der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD, Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 129* (Amsterdam, Oxford, New York, 1985), 1-100.

be due to different versions of Ishāq's translation, whether due to Ishāq or to scribal emendation; or they may be due to Averroes' own initiative, as described above.

26. Cf. particularly below, p. 123.1-125.10, and 134.8, and see note 26 there. For more subtle innovations, see, for example, 103.6; 107.5 (and compare *K. Al-Nafs* 425b22 and the *Tafsīr*, p. 339, 138.4 and 37); 113.12, and note 28; 116.5, and note 38.

27. Cf., for example, pp. 51.6, and note 6; 96.3, and note 63; 115.14, and note 37. Averroes is similarly reticent here, as compare with the *Tafsīr*, in referring to Plato, and cf. pp. 45.7, and note 50; 99.4, and note 76; 138.10, and note 2 (and compare *Tafsīr*, p. 509, 41:26).

28. In addition to the major differences noted above, for which cf. notes 17 and 18 (and see too 128.6 and note 12 in the text below), cf. the following passages and notes in our text: 1.11, and note 2; 13.7, and note 9; 53.7, and note 8; 68.2, and note 26; 68.13, and note 28; 69.15, and note 29; 72.6, and note 32; 108.8, and note 15; 110.6, and note 17.

29. Cf. the following passages and notes in our text: 12.4, and note 7; 17.15, and note 14; 23.12, and note 21; 43.11, and note 48; 72.7, and note 33; 83.2, and note 49; 104.10, and note 10; 119.13, and note 44.

30. Cf. 28.11, and see the closing statement of the first *maqālah* of this book, 46.16. While this is a traditional formula, it is also intended to indicate, indirectly, the congruence of Aristotle's teachings, and his view of God, with that of Islam. See too 4.14, and the sources cited in note 4 there, and cf. 39.1 and note 41.

31. Cf. the story of Ibn Rushd's meeting with the Almohad ruler, Abū Ya'qūb Yūsuf, which probably (following L. Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Paris, 1909), pp. 15-17) took place in 563 or 564 h. (1168-69), as recorded by al-Marrākushī, *Mu'jib*, pp. 174-175. Interestingly, the *Emīr al-Mu'minīn* asked for, and Averroes agreed to provide, summaries of Aristotle's writings which are specifically called *talākhīs*. Our

position of our *Talkhîş k. al-Nafs* is very limited, and cf. the discussion of the manuscript tradition below. Hitherto, J. Teicher has been practically alone in asserting a late date for the *Talkhîş*, and cf. note 34.

23. Aspects of popularization in philosophical commentaries have been discussed by A. Ivry, "Philosophical Commentaries and Popular Culture in Islam," *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne D'Arabisants et D'Islamistsants* (ed. A. Fodor), Budapest, 1988 (forthcoming).

24. Cf. the text below, pp. 4.11, and note 2; 12.5, and note 7; 98.9 and note 72; 99.10 and note 77; 132.3 and note 21; 144.9 and note 12. Of course, the paraphrases introduce non-Aristotelian terms and interpretations continually, for which cf. the notes throughout.

25. Cf. Ibn al-Nadîm, *Kutâb al-Fihrist*, ed. G. Flügel and others, (Leipzig, 1871-1872) II:251 (English translation by B. Dodge (New York, 1970), II:604-605), and see F. Peters' discussion of the Arabic *K. Al-Nafs*, text and commentaries, in *Aristoteles Arabus* (Leiden, 1968), pp. 40-45. Fragments of Ishâq's translation to the *K. Al-Nafs* have been preserved in marginal comments made by Ibn Sina to that work, edited by A. Badawi, *Aristû 'ind al-'Arab* (Cairo, 1947), pp. 75-116. These fragmentary quotations have been identified and assembled by R. Frank, and cf. his article, "Some Fragments of Ishâq's Translation of the *De Anima*," *Cahiers de Byrsa* VIII (1958-59), 231-247. Contrary to most readings of the admittedly difficult *Fihrist* passage, Frank believes (p. 234) that Ishâq translated the *K. Al-Nafs* just once, and not twice; and that the extant fragments preserved in Ibn Sina's comments do not correspond to the Arabic translation of *K. Al-Nafs* which underlies the *Tafsîr* quotations of that text. Our study, however, shows that the *K. Al-Nafs* text found in Themistius' commentary, which is acknowledged to be that of Ishâq, is also that of Averroes' *Tafsîr* and *Talkhîş*, for the most part. The discrepancies which exist among the quotations of that text by Ibn Sina and Averroes, as between Averroes and Themistius and even between Averroes of the *Tafsîr* and Averroes of the *Talkhîş*, may, contrary to Frank,

16. Cf. Al-Ahwānī, p. 90, Gómez Nogales, 128.10 ff., and see Davidson, *op. cit.*, p. 102. The *Talkhīṣ* similarly refers to the *Tafsīr* presentation of this issue, and cf. below, 125.5.

17. Cf. the *Tafsīr*, Section 5, pp. 387-413; section 14, pp. 430-433; and Section 36, pp. 480-502. Averroes' *Tafsīr* view has been discussed most recently by Davidson, *op. cit.*, pp. 111-121, and cf. Hyman, *op. cit.*, pp. 181-186.

18. Cf. the *Talkhīṣ* below, p. 123.1, 128.6.

19. *Ibid.*, 124.2 ff. Davidson (*op. cit.*, p. 106) believes this to be a later revised view which Averroes expresses in the *Talkhīṣ* as a separate addition, found in our text at 123.6-125.10. According to Davidson, this addition is totally different from the pro-Alexandrian position Averroes advances elsewhere in the *Talkhīṣ*. Cf., however, the positive reference to Themistius at 130.15 f. below, and the negative reference to Alexander, 133.11 f.

20 This is apparent immediately with the beginning of the *Talkhīṣ*, and compare 1.6 of our text with *Tafsīr*, p. 3,1:4,9 ff. Among the many examples which can be adduced to support this claim of the *Tafsīr* serving as the model for the *Talkhīṣ*, cf. below, 4.11, note 3; 12.5, note 7; 94.4, note 62; 110.9, note 19; 144.9, note 12.

21. Cf. the text below, 131.4 (and compare 133.12). See too the earlier and related reference to the *Tafsīr* in the *Talkhīṣ* below, 34.5 (and compare there the *Tafsīr*, pp. 89, 90, 66:22 ff.). Al-'Alawī, *op. cit.*, p. 85 f., believes these references to be later interpolations in the *Talkhīṣ*, which he feels was probably written about 1174 (569 h.) and then revised after completion of the Long Commentary around 1190 (586 h.).

22. Cf. note 1 above, regarding the presumed pattern of Averroes' compositions, and see particularly Renān's conviction (*op. cit.*, p. 60, and note 2 there) that the *tafsīrāt* were the last type of commentaries written. Information on the specific date of com-

supplementary information provided by H. Gätje, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971. Cf. also H. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," and "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 3 (1972), 109-178 and *Viator* 18 (1987), 191-225 respectively. I have read the *De Anima* itself with the notes which accompany the editions and translations of Hicks (Cambridge, 1907), Ross (Oxford, 1961) and Hamlyn (Oxford, 1968), as can be seen from my comments.

10 Cf. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 82 ff., and see A. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, pp. 142-158.

11. Cf. below in the text, 19.8 ff., 57.2 ff. See too H. Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes," *ZDMG*, 115 (1965), 255-293.

12. See below, 110.3 ff., 113.2 ff.

13. Cf. below, 124.2 ff., 130.1, 137.3 ff. See too Blaustein, *op. cit.*, pp. 32-122.

14. See the various interpretations Davidson detects in Averroes' various writings, "Averroes on the Material Intellect," *op. cit.*, pp. 95-124.

15. Cf. Averroes' *Talkhîṣ kitâb al-Nafs*, ed. A.F. Al-Ahwânî (Cairo, 1950), p. 87, 90; in S. Gómez Nogales' edition, 125.14, 129.1 (Madrid, 1985). See too Davidson, *op. cit.*, p. 98 ff. Both editors of the text prefer to use the term *talkhîṣ* for their edition, though the edition herein presented of the *Talkhîṣ* makes it obvious the shorter work is more properly classified among the *jawâmi'*. Al-'Alawî, *op. cit.*, p. 53, prefers to call this work a *mukhtaṣar*, seeing it as more independent of Aristotle than is customary for a commentary.

4. Cf., for example, *The Perfection of the Soul* by Moses Narboni, ed. A. Ivry (Hebrew), Jerusalem, 1977, and R. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera* (Cincinnati, 1988), pp. 181-188 and following.

5. Cf. H. Wolfson's discussion of the identity of the Hebrew translator from the Latin, in an appendix to his "Revised Plan," *op. cit.*, pp. 100-104 (*Studies*, pp. 448-454). This translation, being a translation of a translation, was seldom consulted in this study.

6. Cf. Vennebusch, *op. cit.*, pp. 96-99; H.A. Davidson, "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger et al (Washington, D.C., 1988), 57-73; and see the text of Averroes found in K. Bland's edition and translation, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

7. Cf. Bland, *op. cit.*, pp. 6 ff., 40ff., 103ff., and see A. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 80-85. See too now M. Blaustein's doctoral dissertation, *Averroes on the Imagination and the Intellect* (Harvard University, Cambridge, MA., 1984), pp. 217-281. Cf. also, in Arabic, M. al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rushd* (Cairo, 1968), pp. 57-79.

8. There have been many studies of this issue, as noted by A. Hyman in his own analysis, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes," *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), 9:161-191, and see p. 174, note 54. To Hyman's list now add H. Davidson, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137; and, in Arabic, M. Mişbâhî, *Ishkâliyah al-'Aql 'ind Ibn Rushd*, Beirut and Casablanca, 1988.

9. Aristotle's own views have been examined by a number of scholars, listed by Hyman, *op. cit.*, p. 164, note 6. As closest to this study, cf. particularly O. Hamelin, *La Théorie de l'Intellect D'après Aristote et ses Commentateurs*, Paris, 1953; and see the

ing the current location of manuscripts; cf. his *Abû-L-Walîd ibn Rusd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Cordoba, 1986), pp. 315-324.

A thorough study of Averroes' commentaries and an attempt to date them was next made by M. Alonso, *Teología De Averroes (Estudios y Documentos)* (Madrid-Granada, 1947), pp. 51-98, and he has been followed by most scholars in their discussions of Averroes' writings. Cf. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam, II: Les Philosophes Pers* (Paris, 1972), pp. 743-755; S. Gómez Nogales, "Bibliografía Sobre Las Obras De Averroës," *Multiple Averroes* (Paris, 1978), pp. 351-387; and G. Anawati, *Mu'allafât Ibn Rushd*, Argel, 1978. See too M. Cruz Hernandez, *op. cit.*, pp. 41-46, 55-58, and Jamâl al-Dîn al-'Alawî, *Al-Matn al-Rushdî: Madkhal li-Qitr'a Jadida* (Al-Dâr al-Baidâ al-Maghreb, 1986), pp. 14-51. A complete inventory of the current status of each commentary, in terms of past publications and current work in progress, both as regards editions and translations, is found in Puig, *op. cit.*, pp. 20-24. See too the comprehensive study of P. Rosemann, "Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards," *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988) 153-221.

2. The Latin Middle Commentary is extant in a single Vatican manuscript, Latin 4551, folios 1-67. Regarding the extent and impact of Averroes' commentaries in Europe, cf. H. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* XXXVI (1961), 373-393 (reprinted in Wolfson's *Studies*, 371-386); F. Van Steenberghen, "Le Problème de L'Entrée D'Averroës en Occident," *L'Averroïsme in Italia* (Rome, 1979), 81-89; C.B. Schmitt, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-2)," *ibid.*, 121-142; F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128. See too, in Arabic, Z.M. al-Khudairi, *Athar Ibn Rushd fi Falsafah al-'Uşûr al-Wusṭâ*.

3. Cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893, reprinted Graz, 1956), p. 148 f.

by length according to Arabic roots, while foreign words (found mostly in the index of names), are given in straight alphabetical order. A blank line stands for the previously given Arabic word, when it is used in a different sense. The nominal forms are followed by verbal nouns of stems II through X, with all active and passive participles, listed in standard order, given last. Modifiers of any sort are listed with the noun which they qualify, regardless of their position in the construction of the term.

nature of medieval translations permits this procedure, and is the basis for the glossary of terms and index of persons offered at the end of the volume.

The glossary indicates the place of all significant terms used in the Middle Commentary, and gives examples of their equivalent terms in Greek and Latin, as well as in Hebrew, to the extent that these terms are used in locations parallel to those found in our text. Thus, the equivalents of an Arabic term in Greek and/or Latin which are otherwise known will not appear in this glossary if not used in the Greek source of a particular passage, or in the parallel Latin Long Commentary passage. As mentioned above, the textual and frequently literal sources of this commentary are the *De Anima* and Themistius' paraphrase of this Aristotelian work, as well as the Long Commentary itself. Parallel and frequently *verbatim* locutions in the latter text make that commentary a reliable source of comparison with our work, regardless of the order of composition of the two commentaries.

The glossary and index list the location of all Arabic entries in the text, except where a given word is used repeatedly over a space of one to two pages; in such an instance, the first occurrence only is cited for that area. Only one or two locations are cited for the Greek and Latin sources of a given Arabic entry, while Hebrew terms, which completely parallel the Arabic, are given without page citation. They may be located in the forthcoming critical Hebrew edition by identification of the Aristotelian lemmata noted in both editions.

The abbreviations used in the glossary and index are as follows:

The Greek text of Aristotle's *De Anima* is given without any prefixed letter, and follows the standard Bekker identifications of page and line numbers. Themistius' Greek paraphrase of Aristotle's text (edited by R. Heinze) is prefixed by TH. The medieval Latin translation of this paraphrase (by William of Moerbeke, edited by G. Verbeke) is prefixed by LTH. The Long Commentary (edited by F. Stuart Crawford) is prefixed by M, with M² and M³ representing the second and third books of the Latin text. The Latin citation usually gives the paragraph and line number of the term as found both in the lemma and commentary to that passage.

The glossary is constructed along traditional lines, and follows J. Milton Cowan's edition of H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Arabic nouns are arranged

Averroes' words, the middle commentary is more of a paraphrase, while the long commentary is a full-fledged, line by line commentary. Beyond these generalizations, however, little research has been done on cognate commentaries, perhaps because critical editions of them have been absent, for the most part.

It was to supply this lack in the raw material of Averroian scholarship that Harry Wolfson proposed, originally in 1931, a collective effort to assemble and edit all extant Averroian commentaries, in all the languages of their dispersion.³⁶ It was within this framework that F. Stuart Crawford edited the Latin translation of the Long Commentary on the *De Anima* in 1953, and it was within this framework that D.H. Baneth worked on the Arabic edition, and S. Kurland worked on the Hebrew edition. Both scholars labored valiantly and prepared preliminary texts with entire sets of variant readings, though each man stopped short of collating the variants and establishing the text. By the time I came upon the project, in the mid-sixties, it had been shelved long since, and its editors were pleased to hand it over to me. I eventually reviewed their work, and made the editorial decisions necessary to establish the critical text here offered. A parallel edition has been made of the Hebrew translation of Moses ibn Tibbon. The notes in both editions are entirely mine, as is an English translation of the work, with an expanded commentary, which is being published separately. The work as it is here presented is one, therefore, for which I take full responsibility, but for which I am heavily indebted to the late Professors Baneth and Kurland.³⁷

A full discussion of the manuscripts and sources used in establishing the text here presented, and of the editorial *modus operandi*, is found in the Arabic introduction to the text. Here it may suffice to say that the text was established on the basis of the two extant Judaeo-Arabic manuscripts (Paris ms. hébreu 1009, Modena 41) of this work, Arabic characters replacing the Hebrew letters of the manuscripts. The choice between disputed readings was facilitated by comparison of the two essentially Arabic manuscripts with five manuscripts from each of the two 13th century Hebrew translators of this work, Shem Tov ben Isaac and Moshe ibn Tibbon. A first apparatus records all differences in the Arabic manuscripts, and a second apparatus offers relevant readings of the Hebrew translations, retranslated into Arabic. The literal

acceptable to Averroes' co-religionists. It is, in short, the sort of work which justifies a caliph's commission.³¹

Perhaps the reception of this work in the Jewish community, and its indifference to the Long Commentary, attest to the success of this strategy; even as, conversely, the indifference of the Christian world to the Middle Commentary and its attraction to the Long Commentary, may be seen as a confirmation of the more rigorously philosophical, staunchly Aristotelian image Averroes had in Europe. Averroes' social and political motivation might also explain his omission here of the Long Commentary's extended discussions of the material and Agent Intellect; discussions which could well have lead the reader to greater awareness of the religiously problematic position Averroes adopted on this issue in the Long Commentary and elsewhere.

The Middle Commentary is thus a carefully wrought and discretely presented revision of the Long Commentary. It has its own identity as well, due to its eclectic blending of sources and fresh evaluation of the issues raised in Aristotle's text. It is thus as much an Averroian creation as it is an Aristotelian commentary; or, to look at it from a medieval perspective, it is part of that unified chain of speculation which reaches from antiquity to the present day.

Despite the distinct identity of this Middle Commentary, modern scholarship has been slow to appreciate it. S. Munk called attention to it in the middle of the last century, and translated a portion of its teaching on the intellect, that part of the commentaries on *De Anima* which has always attracted most interest.³² Towards the end of the century, M. Steinschneider provided comprehensive information on the identity and location of extant Middle Commentary manuscripts,³³ but few scholars chose to explore them. In 1935, J. Teicher wrote an article on *De Anima* commentaries, examining the Middle Commentary among the others. He attempted to refute the traditional ordering scheme of the commentaries, and proposed that the Middle was written after the Long Commentary.³⁴ As indicated above, most scholars had by then, as subsequently, subscribed to the notion that Averroes initially wrote epitomes, then middle commentaries, and finally, in a few instances, long commentaries.³⁵ Conventional wisdom has held that whereas the epitomes are more in the nature of a summary or condensation of Aristotle's thought, reconstructed in

For the most part, however, the Long Commentary and Themistius' paraphrase of *De Anima* are Averroes' guides in composing the Middle Commentary, and it is in the juxtaposition and modification of these two works that the distinctive character of the Middle Commentary emerges. Averroes is not interested in this work in utilizing any other text, and minimizes, as mentioned, his discussion of post-Aristotelian theories of the intellect and of other related issues. There is even a minimum of references to other works of Aristotle himself in this commentary, while references that are given are often very general, in comparison to those found in the Long Commentary.²⁷ Averroes has systematically constricted the sphere of reference of the Middle Commentary, concentrating the reader's attention more exclusively on the work before him.

The Middle Commentary gives the impression that Averroes set out to present a commentary which, for practically all issues, would be the same as the Long Commentary essentially, but be less taxing in its detail and less intimidating in its erudition.²⁸ Averroes apparently felt that the reader of the Middle Commentary would not need to know, and would not appreciate being informed of all the Greek names and references which Aristotle mentions in his text; names, furthermore, which Averroes himself might well have puzzled over, to judge from the numerous corruptions of proper nouns found in the Long Commentary. He therefore openly adopts simple and casual circumlocutions in the Middle Commentary for the minor personages and places found in the *De Anima* and dutifully -- if often erroneously -- repeated in the Long Commentary.²⁹

Averroes is similarly careful in the Middle Commentary to avoid offending the religious sensibilities of his fellow Muslims, or to put it another way, he is less indifferent here than in the Long Commentary to this dimension of his work; probably bearing in mind here the less specialized audience for which this work was intended. Without distorting Aristotle's text, he quietly -- with an omission here, a slight addition there -- makes it seem less pagan. Aristotle's god becomes one whom Averroes can praise, -- and does.³⁰ The Middle Commentary is not an apologetic work, but in the ways described it is, or should have been, more accessible and

not impossible to entertain the notion, even on external grounds alone, that our Middle Commentary belongs to this later period as well. It is also possible that the Middle Commentary we possess displaced an earlier version, or even that Averroes wrote his Long Commentary to this work before the Middle Commentary, but published it only much later.

In comparison with the Long Commentary, our Middle Commentary must be seen as a more "popular," though still quite scholarly, work.²³ Though Averroes' Middle Commentary no longer quotes Aristotle line by line, as occurs in the Long Commentary, it quotes every other line, or every third or fourth line. The quotes, however, are often paraphrases, if not immediately then soon thereafter. What is more, Averroes often "quotes" Aristotle not from the *De Anima* itself, but from Themistius' paraphrase of it, as well as from his own Long Commentary. "Aristotle" is often Aristotle *cum* Themistius, or Aristotle *cum* Averroes himself.²⁴

It appears Averroes worked on the Middle Commentary with a copy of his own Long Commentary before him, pruning and revising it, though keeping much of it as found *verbatim* in the longer work. The revisions in the Middle Commentary were made with the help of the original *De Anima* text itself, in Arabic translation, as well as with the assistance of Themistius' commentary, also in translation. Incidentally, both Greek texts were originally translated by Ishâq b. Hunayn, whose translation of Aristotle's work is lost.²⁵ Comparison of the Aristotelian lemmata in Themistius' paraphrase with the lemmata of the Middle Commentary as well as with those of the Long Commentary, despite the latter being in Latin, offers an opportunity to reconstruct Ishâq's lost translation.

Averroes had of course worked closely with both Aristotle and Themistius in preparing the Long Commentary, but he consulted them again when writing the Middle Commentary frequently preferring Aristotle's original formulation of a word, or Themistius' explanation of a phrase, to his own earlier Long Commentary presentation. That Averroes is rethinking his entire earlier commentary, and not just shortening the Long Commentary mechanically, is evident also in the occasionally novel locutions which he offers in the Middle Commentary, offering ideas and examples for which no precedent seems to exist.²⁶

sions which occur in the Middle Commentary when compared to the Long Commentary.¹⁸

The Middle Commentary, as can be seen herein, attempts to resolve the issue of the identity of the material intellect by accommodating both positions, that of Alexander and Themistius. As related to the Agent Intellect, an individual's material intellect is an independent substance; while as related to an individual psyche, the material intellect is a disposition of the imaginative faculty to receive intelligible thoughts.¹⁹ The material intellect thus is not an independent entity, but the expression in human beings of a pervasive intelligible principle on earth, that principle which is known in itself as the Agent Intellect.

A detailed comparison of these two commentaries reveals that the Middle Commentary is an abridged and revised version of the Long Commentary.²⁰ Contrary to common opinion, the Middle Commentary should therefore be seen as Averroes' last word on Aristotle's text, as well as of Averroes' own thoughts on the issues raised in the *De Anima*. However, this does not mean necessarily that Averroes changed his mind on key issues in the time between his composing the Long Commentary and the Middle Commentary, though there is always the possibility that he did. In general, however, the Long Commentary represents Averroes' most thorough and definitive treatment of Aristotle's text; it is the Long Commentary, Averroes twice informs the reader of the Middle Commentary, which contains a fuller exposition of his views on the intellect, particularly the material intellect.²¹

The precedence of the Long Commentary to the Middle Commentary is a fact which has gone largely unnoticed hitherto. It goes against both what is thought to be the general pattern of Averroes' commentaries, and against the available dating information the manuscripts offer, however meager it may be.²² There are only two dates given in the manuscripts for the composition of this Middle Commentary, 567 h./1172 a.d. and 577 h./1181 a.d., and the earlier date is not necessarily specific to our text. Even the later date, however, precedes by a decade or so the period in which Averroes is thought to have written his long commentaries. Yet Averroes is believed to have written his paraphrase or Middle Commentary of Plato's Republic and other works besides the long commentaries in this last period of his creativity, and therefore it is

ing the rational faculty. That esteemed faculty, for its part, is not wholly apart, and its knowledge moves the knower -- and makes him want to move -- to perfection.

It is no wonder, therefore, that Averroes situates the material intellect in relation to the imaginative faculty as the disposition which the imaginative faculty has to think logically and abstractly.¹³ The imagination is thus potentially rational, even as the intellect initially is bound up with discrete and imaginative forms.

This description of the material intellect does not fully explain its essential nature, a topic over which the commentators --and Averroes himself-- held diverse notions.¹⁴ Yet, however we are to understand Averroes' ultimate position on this issue, it is worth remembering that for him, as for Aristotle, the essential nature of a thing, its very definition, is bound up with its causal relationships; for Averroes the essence of a thing is inseparable from its existence. Whatever we are to make of the unity of the material intellect --one by virtue of its relation to the Agent Intellect-- it cannot be totally separate from the corporeal imaginative forms in which it has its origins. We do not have here a second separate intellect, as may appear to be the case in the Long Commentary. The material intellect is neither an independent substance of its own distinct from the Agent Intellect, nor is it purely a psychic disposition, as Averroes originally conceived it, following Alexander of Aphrodisias and Ibn Bâjja, in the *Epitome*.¹⁵ Averroes actually repudiates the Alexandrian position in the *Epitome* itself, inclining, in what is generally considered a later revision, to Themistius' view of the material intellect as an independent immaterial substance. The Long Commentary expands upon this latter view, and Averroes refers the reader of the (second edition) of the *Epitome* to that more detailed commentary for further instruction.¹⁶

Readers of the Long Commentary will indeed find Averroes laying out the various positions of both Alexander and Themistius, as well as others, on the intellect, both in its active and passive states. Indeed, Averroes embarks on three prolonged discourses on this theme in the Long Commentary, and it is in these discourses that one should seek for Averroes' distinctively Long Commentary view.¹⁷ Whether that view differs fundamentally from the one found in Middle Commentary is another question, but that latter work lacks these discourses, and they are the only prolonged omis-

The radical interpretation Averroes gave conjunction stemmed from his understanding of the "material intellect," the initial potential and passive intellect in man, and its relation to the faculty of imagination on the one hand, and to the universal Agent Intellect on the other.⁸ The Agent Intellect is largely, if not entirely, a post-Aristotelian concept, going well beyond the active aspect of the intellect to which Aristotle all too cryptically refers in *De An.* I 4 408b 18-29, and concerning which he is only slightly more explicit in *De An.* III 4 429a 15-429b 5;⁹ whereas the material intellect, the faculty which describes man as a potentially rational or intelligent animal, is discussed in some detail -- though not with that name -- by Aristotle.

In his capacity as a commentator on the *De Anima*, Averroes follows his teacher, focusing upon the subjects found in that text. The commentaries, therefore, do not dwell on conjunction or its entailments, and one could not tell for sure from them that it is that theme which especially attracted Averroes. Rather, the impression one receives from these books is of a commentator who was equally interested in all parts of Aristotle's text, and who attempted to minimize in these commentaries, and particularly in our Middle Commentary, all concerns not directly addressed by the Stagirite himself.

The commentaries thus present Averroes in the light whereby the West first knew him in the thirteenth century, as the chief exegete of Aristotle's corpus, a person whose commentaries shed light upon "the Master of those who know," and who himself merely shone in the reflection of that light.¹⁰ Thus, as concerns the *De Anima* commentaries, it is clear that Averroes shared Aristotle's critique of the opinions of the pre-Socratics and Plato, and that he concurred in his view of the individual soul as being a single entity with many faculties.¹¹ These faculties -- the nutritive, sensory, imaginative, rational and appetitive -- are seen within a teleological scheme which links each one naturally to their external objects and to each other. Each of these faculties has an innate desire and capacity for fulfillment, and each one has a sense of discernment which guides its actions. Thus, the "common sense" is found in the individual senses, which possess powers of judgement which one would normally associate with the rational faculty only.¹² Even the imagination, that most error-prone of all psychic faculties, does not function without input from all sides, includ-

INTRODUCTION

The *Middle Commentary on the De Anima* (Arabic: *Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*) is one of three commentaries which Averroes (520-595 a.h./1126-1198 a.d.) wrote to this Aristotelian text.¹ Like many of Averroes' other commentaries, it was neglected in the Muslim world, and not even known in Christian Europe. An anonymous Latin translation did appear at some point in the fifteenth century, but it made little if any impression upon European scholars, and did not find its way into any of the Renaissance editions of Averroes' commentaries. By that time, the *Long Commentary on the De Anima* had become established in Europe as the Averroian commentary on that text, and had spawned an entire literature of responses, in good part, to Averroes' views.²

The Middle Commentary survived as more than a curiosity in medieval Jewish circles, and migrated in Hebrew translation from the Muslim world to the Christian. Actually, two translations were made, and both have been preserved in a fairly large number of manuscripts.³ Some of the leading figures of late medieval Jewish philosophy incorporated the Middle Commentary into their work, in greater and lesser amounts,⁴ and it and the *Epitome* were read by Jews instead of the Long Commentary, which did not receive a Hebrew translation until the fifteenth century.⁵

The commentaries which Averroes wrote on Aristotle's *De Anima* are an important part of his philosophical legacy, and helped fuel the controversy which his theory of a single universal sub-lunar soul elicited. Besides these three commentaries, Averroes wrote a number of related independent treatises which focus on the faculty of the intellect and its relation to the Agent Intellect.⁶ That relation, called "conjunction," attracted Averroes because of the possibility it held for man's transcendence of his finitude, both in terms of his ability to know universal truths and to join with them after, as well as during, his life.⁷

required for typing and formatting the manuscript in camera-ready copy have been ably and graciously performed by Ms. Betty Lou McClanahan.

I am pleased to acknowledge as well the cooperation of the directors of the following libraries, for the use of manuscripts in their collections: The Bodleian, Oxford; The Jewish Theological Seminary, New York; Leiden, Holland; Leipzig and Munich, Germany; Leningrad, The Soviet Union; Paris, France; Parma and Modena, Italy; The Vatican.

Lastly, I wish to thank my wife and children for their support, friendship and love through the years, even when it seemed that I preferred Averroes' company to theirs.

The presence of so many people within the pages of this book does not lessen my sole responsibility for the entire work; it does make me keenly aware of the cooperative nature of scholarship of this sort. When that cooperation transcends national boundaries and restrictions extraneous to the community of scholars and persons of good will, it is occasion to celebrate. Would that the publication of this and other editions in this series be part of a new and peaceful era for the Middle East and the entire world.

This book is dedicated to the memory of two men of learning and peace, with whom I had the privilege to study Islamic philosophy and Arabic: Richard Walzer and Gerhard Salinger.

PREFACE

This volume is part of a corpus of critically edited Averroian commentaries that have been appearing periodically since Harry Wolfson, of Harvard University, had the idea for a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* some sixty years ago. He gave the project its initial direction, under the aegis of the Medieval Academy of America. Since Professor Wolfson's death, the organization of the CCAA has passed to an international consortium of learned societies, headed by Dr. Albert Zimmermann of the Thomas-Institut, University of Köln. Responsibility for publishing the Arabic editions of this corpus has devolved upon the Egyptian Academy of the Arabic Language. I wish to express my appreciation to the Director of the Academy, Dr. Ibrahim Madkour, and to his colleagues, in particular Père George Anawati, for their patience, encouragement and assistance in the publication of this work.

Many persons and institutions have been involved in the preparation of this volume, and I am happy to have this opportunity to acknowledge their support. Years ago, Professors David H. Baneth and Samuel Kurland generously offered me photostats of manuscripts and their transcriptions and preliminary collations of, respectively, the Arabic and medieval Hebrew translations of this work. A number of then graduate students at Brandeis University, particularly David Ariel and Miriam Ash, assisted me in reviewing and revising this material, and Dr. Abram Sachar, Chancellor Emeritus of the University, subsidized the effort from his Discretionary Fund. Further financial assistance has since been provided by the Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and the Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies of New York University.

Professor Muhsin Mahdi of Harvard University has read the entire manuscript with great care and made many valuable comments. The Arabic text has also benefitted from the scholarly attention paid it by Professor Thérèse-Anne Druart of Catholic University, while the Greek and Latin entries of the glossary have been reviewed by Professor Patricia Johnston of Brandeis. The linguistic and technical computer skills

CONTENTS

Word of Professor I . Madkour	2
PREFACE	5
ENGLISH INTRODUCTION	7
NOTES TO THE INTRODCTION	17

WORD

I am truly delighted to be able to welcome this careful edition which has been undertaken by a learned colleague, who is happily as well versed in Hebrew as he is in Arabic. Hebrew is undoubtedly one of the gateways to an understanding of Averroes' thought in the Middle Ages. It was from the Hebrew version of his works that they were translated into Latin and thence the modern languages of Europe.

I have been associated with the editorial revival of the works of Averroes for a long time, but I have always felt the need for the scholarly work of editors who could master Hebrew as well as Arabic and some other languages. Therefore, we are particularly fortunate that the present edition may give us the opportunity to cooperate with a specialist in the field, whose editorial activities will not, we hope, be limited to Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima. His expertise is specially indispensable as he is able to work on the original texts and avoid the pitfalls of earlier scholars who have occasionally treated Averroes' Compendia as middle commentaries or epitomes.

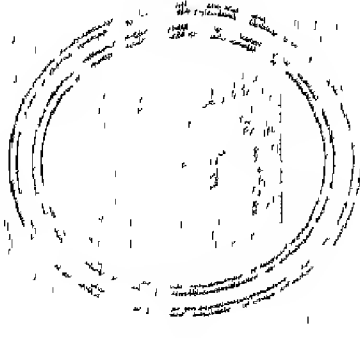
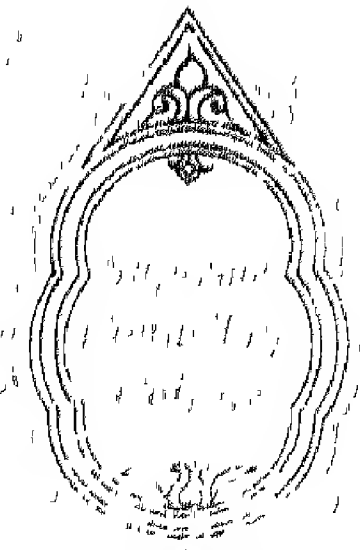
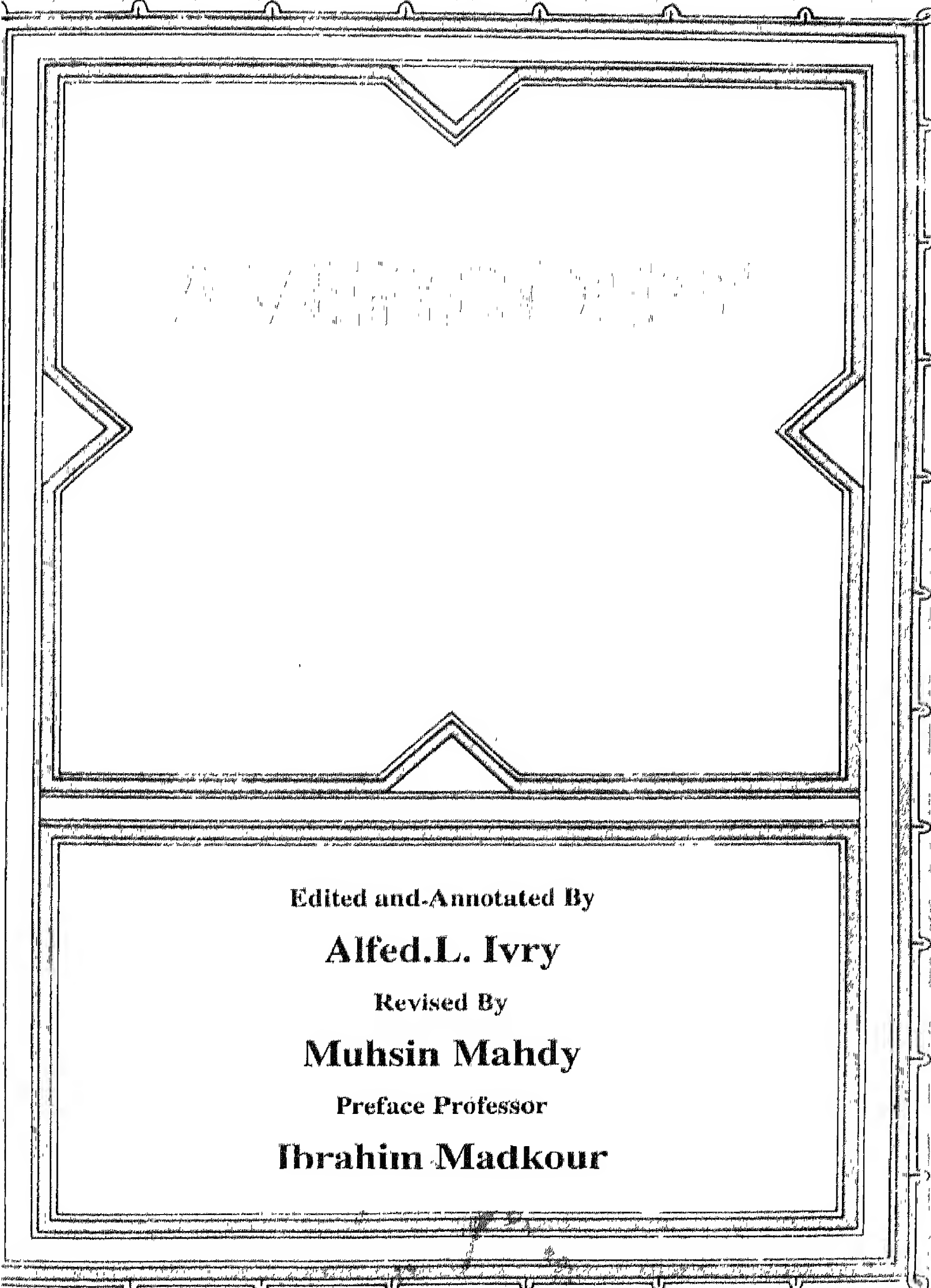
I hope that Professor Ivry will allow us to seek his advice whenever we encounter difficulties with the Hebrew translation of the works of the great Andalusian philosopher.

Doubtless, the scholarly community will welcome this comparison of the Hebrew translation with the Arabic original of Averroes' text. I am confident that the learned edition of this text will have earned our gratitude for his diligent and painstaking pursuit of a task which has been insufficiently carried out until the present time.

May Professor Ivry be assured of my own most sincere thanks and greetings.

Dr. Ibrahim Madkour

Conseil Supérieur de la Culture
Sous les auspices de U. A. I
1994



To: www.al-mostafa.com